المركز القومى للترجمة



المشروع القومى للترجمة





ديكارت

عقول عظيمة

أندريه جومبي

ترجمة: د. بدوي عبد الفتاح محمد

2635







أكثر ما يلفت النظر في الكتاب، روعته كرحلة ثقافية ممتعة وجديدة، تغوص بنا في أعماق الفلسفة الديكارتية، لتكشف لنا في الحال أنها فلسفة مألوفة وحديثة. هذا الكتاب بوضوحه المشرق الذي يدفع على التفكير العميق، ليس ضروريا فحسب بالنسبة للدارسين لفلسفة ديكارت، بل وكذلك لكل من لديه الرغبة في أن يفهم لم أثيرت كل هذه الجلبة والجدال حول فلسفة ديكارت في الماضي والحاضر.

تصميم الغلاف: عمرو الكفراوي


ISBN 978-977-765-054-0

ديكـــــارت

الفلسفة الديكارتية برؤية نقدية

(التأملات - انفعالات النفس)

المركز القومى للترجمة

تأسس فى أكتوبر 2006 تحت إشراف: جابر عصفور

إشراف: أنور مغيث

- العدد: 2635
- الفلسفة الديكارتية (برؤية نقدية: التأملات - انفعالات النفس)
- أندريه جومبي
- بدوي عبد الفتاح
- الطبعة الأولى 2016

هذه ترجمة كتاب:

Descartes
By: André Gombay

المركز القومى للترجمة
شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El Gabalaya st. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail: Tel: 27354524 Fax: 27354554

آفاق للنشر والتوزيع
1 Kareem El Dawla st. - From Mahmoud Basiuny st. Talaat Harb
CAIRO – EGYPT - Tel: 00202 25778743 - 00202 25779803 Mobile: +202-01111602787
E-mail:afaqbooks@yahoo.com – www.afaqbooks.com
١ شارع كريم الدولة- من شارع محمود بسيوني - ميدان طلعت حرب- القاهرة - جمهورية مصر العربية
ت: ٢٥٧٧٨٧٤٣ ٠٠٢٠٢ - ٢٥٧٧٩٨٠٣ ٠٠٢٠٢ - موبايل: ٠١١١١٦٠٢٧٨٧

ديكـــــــــارت

الفلسفة الديكارتية برؤية نقدية

التأملات - انفعالات النفس

تاليــف: أندريه جومبـــى

ترجـمـة: بدوي عبد الفتاح





2016

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

جومبى، أندريه.

الفلسفة الديكارتية برؤية نقدية (التأملات – انفعالات النفس) تأليف: أندريه جومبى.؛

ترجمة: بدوي عبد الفتاح،

المركز القومى للترجمة ط1 – 2016

224 ص، 24 سم.

1 – الأدباء، القاهرة،

أ-   (مترجم)

ب- العنوان

رقم الإيداع 14496 / 2016

الترقيم الدولى 0 – 054 – 765 – 977 – 978

طبع بدار آفاق للنشر والتوزيع

المحتويات

إهداء 7

تصدير 9

الفصل الأول : حياة ديكارت ومؤلفاته 15

الفصل الثاني: الشك والخداع 31

الفصل الثالث: أنا والآخرون 57

الفصل الرابع: أنا وصانعي – الله 81

الفصل الخامس: الخداع والحقوق 109

الفصل السادس: النزعة المثالية 131

الفصل السابع: متميز حقًا.... 155

الفصل الثامن: تقدير الذات 181

هوامش.... 203

إهــــداء

إلــــى: ب

تصدير

في مايو 2001: كتبت لي صديقة نرويجية - ليست فيلسوفة- خطابًا تحمد الله فيه على عودة الربيع، واختتمت خطابها بقولها: «كم أنا محظوظة بخلاف ديكارت، إذ لست مضطرة إلى أن أفكر لكي أكون موجودة»، ولا شك أن هذه الملاحظة الواضحة لا تثير دهشتنا لأنها ببساطة شهادة تضاف إلى الحقيقة التي تقول إن عبارة معينة من أقوال ديكارت، ربما كانت أشهر عبارة في تاريخ الفلسفة، بل قل هي أشهر عبارة على الإطلاق. إنها بطريقة لافتة للنظر تشبه أثرًا آخر من آثار حضارتنا، أقصد لوحة الموناليزا، فهي أيضًا لها نفس التعبير الوجهي الناعم الذي يخلو من أي تعبير. وابتسامتها الغامضة التي توحي بأعماق هيهات أن نسبر أغوارها. كذلك طريقتها الخاصة في التغلغل في أعماق النفس البشرية، وإحداث تأثيرات تتجاوز كل التقييمات العقلية أو الجمالية، فالقول المأثور مع الرسم سواءً بسواء، يعرضان وجهة نظر معينة. إما أن نقاومها أو نشوهها أو نطمسها أو نسخر منها. ولا شك أن صديقتنا النرويجية ستبتهج لأنها تحررت من الإكراه الممل. أي ضرورة أن تفكر ضمانًا لوجودها. وسيقول مشاهدو الموناليزا - ضجرًا- «ثم ماذا بعد ذلك؟». أو يطلقون رصاصة على اللوحة. ألم ننظر جميعنا أحيانًا إلى الموناليزا وكأنها شيطانة أو جنية شريرة؟ أو كأن لها شاربين؟ أو أنها تغمز بعينها؟ ألا نصادف دائمًا -وبالمثل- صور التهكُّم والسخرية من العبارة الديكارتية؟ كأن يقال مثلا: «أنا أجري. إذن أنا موجود». أو يقال (بالنسبة للأكاديميين): «أنا أكتب. إذن أنا موجود». أو (شيئًا أرفع نسبيًا): «أنا أقرأ. إذن أنا موجود»، وأكثر من ذلك مما لا حصر له.

وإنني أتساءل: كيف تسنَّى لهذه الكلمات الخمس[*]، والتي جرى العرف على تسميتها بالكوجيتو أن تحدث كل هذه الضجة: والحقيقة أنني أجد في نفسي ما يغريني

(*) يقصد المؤلف الكوجيتو. ومنطوقه: I think. then I exist. المترجم

على القول بأن ديكارت نفسه هو السبب، ولكنه ليس ديكارت كما فهمه الفلاسفة. فمنذ سنوات مضت، وفي أعقاب عملية جراحية لزوجتي لاستئصال ورم سرطاني، قررت زوجتي ألا تستمع لنصيحة الجراح بأن تخضع للعلاج الكيماوي كعلاج مكمِّل بعد الجراحة، وربما يضاف إليه أيضًا العلاج بجلسات الأشعة. وبدلا من ذلك، آثرت اتباع نظام علاجي يؤكد ضرورة الاسترخاء، وتعميق الوعي بالذات والتأمل الباطني، من أجل استرداد صحتها. وهو النظام الذي يسمى عادة بالعلاج الروحاني أو الجواني. حسنًا: إن الفضل يرجع لقرار زوجتي الذي لم ألبث أن تعلمته من مثل آخر شائع: هو أنه في حلقات العلاج الجماعي الذي تشارك فيه زوجتي الآن، فإن الطريقة المعتادة للإشارة للمدخل العلاجي الذي فضلته زوجتي هي أن نسميه بالعلاج الديكارتي.

وإليك مثالا آخر «فبخلاف ما ذهب إليه ديكارت» أستطيع أن أقول «بعكس ديكارت: أنا أحتاج بالفعل أن أفكر، ولكن لكي أتمتع بالصحة»، والمدهش أن هذا المثل المختلف يلائم بشكل أفضل المثل الأول، فهو تقريبًا الوجه الآخر للعملة إذا جاز التعبير، فإذا اعتقدت (على الطريقة النرويجية) بأن عبارة ديكارت تعني بالنسبة لك أكثر من مجرد التفكير، فعليك أن تؤمن أيضًا بأن طريقة (العلاج الروحي) تعني الكثير بالنسبة لجسمك أكثر من كونه مجرد آلة تعمل كالساعة. ويمكنك أن تفكر على النحو التالي: «ليس بالفكر المحض أكون من أكون، ولكن هناك أشياء أخرى يستلزمها وجودي كالمشاعر مثلا، وهي بالتأكيد شديدة الارتباط بما يحدث في جسمي. وبالتالي، فجسمي ليس ببساطة شيئًا أمتلكه كما أمتلك سيارتي. وبنفس المعنى، فإن منع السرطان من أن ينتشر في جسمي لا يمكن تشبيهه بمنع الصدأ من أن ينتشر في سيارتي، وهذا بالضبط ما كان ديكارت يعتقده (ومعه الجراح أيضًا)».

فهل هذا هو ما يعنونه؟ أو ما يعنيه ديكارت؟ إن نسبة هذا الاعتقاد إليه ليس مسألة واضحة بالإطلاق كما سنرى. نعم: لقد قال بالفعل أشياء تحمل هذا المعنى، وليكن مثلا تشبيه جسمه بالساعة، ولكنه في نفس الوقت أيضًا قال بأشياء أخرى مختلفة، مثل ما أخبر به الأميرة إليزابيث من أنها لن تبرأ مما ألم بها من انفعالات حادة إلا بأن «تجعل نفسها سعيدة»[1]. ومع ذلك، من المهم أن نعرف أن الرأي العام لا يعتبر ديكارت وحيدًا متفردًا في تشبثه برأيه، أو أن رأيه مطلق الصدق، ولا أن ما ينسب إليه ينتهي عند هذا الحد.

لذلك دعني أشير إلى مثل أو اثنين أكثر من ذلك، مستمرًا في حصر نفسي في مقتطفات من حياتي الخاصة، فمنذ شهور قليلة مضت، وعند سماع جاري السيد كليف بأنني مشغول بعملي في كتابي هذا، صاح بي ساخرًا «آه: ها هو الرجل الذي قال لا بأس من أن يضرب الرجل كلبه». مرة أخرى، إنها ليست معلومة جديدة. فالزائر لمدرسة بور رويال(*) في خمسينيات القرن السابع عشر يخبرنا كيف استمتع الأطفال بتشريح الكلاب وتقطيع أوصالهم بعد صلبهم أحياءً بالمسامير فوق ألواح خشبية. وعلى الرغم من ذلك «لم تكن صرخات الكلاب عندما تدق المسامير في أطرافها، سوى مجرد ضوضاء كتلك التي تصدر عادة من بعض الزنبركات الصغيرة المزعجة»[2]. هكذا قال ديكارت. ومن جانبها قامت «دائرة المعارف البريطانية» إصدار عام 1801، بتخصيص الجانب الأكبر من مادتها العلمية عن «الحيوانات» لشرح السبب الذي جعل ديكارت يعتقد بأن الحيوانات ما هي إلا آلات، أو روبوتات كما نقول اليوم. هذا السبب الرئيسي والوحيد – وكما يخبرنا الكاتب – هو أن هذا الاعتقاد من جانب ديكارت يرد على واحد من أشهر الاعتراضات على خيرية الله: أقصد أنه «جعل هذه المخلوقات البريئة تعاني دون ذنب، من تعرضها لكثير من صور البؤس والشقاء»[3]، فهي آلات لا تحس ولا تشعر.

وكما حدث، فأنا لم أتعرض لهذا الفكر عند ديكارت، على الرغم من أنه يقينًا قال بالفعل إن الحيوانات ما هي إلا آلات. وعلى الرغم أيضًا من أنه كان يتكلم في بعض الأحيان عن الحيوانات –ودون شعور بوخز الضمير– بأنها تشعر بالفرح أو الرجاء[4]. وهذا يدعونا إلى أن نسأل مرة أخرى: لماذا جرت العادة على أن تنسب لديكارت –ودون مناقشة– وجهة النظر الآلية للحيوانات؟

غير أن الاتهامات التي تحيط بديكارت وتكاد تأخذ بخناقه، هي في اعتقادي تتعلق بشيئين: الأول خاص بنوعية معينة من كتاباته، والتي ستكون لدينا الفرصة الواسعة لملاحظتها عند فحصنا للنصوص. فديكارت من هذه الناحية يكره اللغة الاصطلاحية المعقدة. وعباراته من حيث تركيباتها اللغوية ومفرداتها، مفهومة بسهولة عندما نقرؤها. فهي سلسة وواضحة. يكفي فقط أن نتأمل الكوجيتو. ومع ذلك، هناك غلالة غريبة من الضبابية تغلف هذا الوضوح، وتوحي بخلفية أعمق لمشهد من الأشياء المسكوت عنها.

(*) بور رويال هي المدرسة التي تلقّى فيها ديكارت تعليمه في مرحلته الأولى. المترجم

وهو الأمر الذي شعر به كثير من القراء وأخذوه عليه. فديكارت هو الفيلسوف الذي غالبًا ما يتهم بعدم الصراحة الفكرية. فهو لا يقول كل ما ينبغي عليه قوله «فلماذا لا يقولها صراحةً بأن الحيوانات لا مشاعر لديها ولا إحساسات، ما دام يعتقد بأنها مجرد آلات؟» أو: «لماذا لا يقول إن إيقاف السرطان عن الانتشار كإيقاف الصدأ، ما دام يعتقد بأن الأجسام البشرية هي مجرد ساعات معقدة؟». إذن فالاتهامات لا تزال سارية.

غير أن المسألة لا تتعلق فحسب بنوعية كتاباته، بل – وهو الشيء الثاني– تتجاوزها لشيء آخر أعمق يفسِّر ما يوجه إليه من اتهامات. فديكارت ليس هو أبو الفلسفة الحديثة مجانًا دون مقابل. فكل الآراء التي تنسب له عادة، كانت لها حياتها الخاصة المفعمة بالحيوية عبر القرون الثلاثة أو الأربعة الماضية، وكانت موضوع انشغال الكثيرين منا، وليس الفلاسفة وحدهم. وكنا مفتونين بها وإن اختلفنا معها، فإذا سمحنا لأنفسنا بأن نستخدم التعبير الفرويدي، فدعنا نقُل إننا كنا في حالة حيرة، أو إن شئت فقل حالة عدم استقرار فكري، نريد من شخص ما أن يشرح لنا هذه الأفكار بوضوح ودون تحفظ، لعله حينئذٍ يفصل بيننا وبين المتكلم «وعلى العكس من ديكارت..» كنا نتغنى. والأكثر من ذلك، أن هذه الحيرة امتدت أحيانًا لتشمل مسائل لم تكن تشغل بال أي إنسان عندما تكلم عنها ديكارت، في حين أنها أصبحت اليوم تحظى باهتمامنا. الأمر الذي يدفعنا مرة أخرى للقول بأننا لم نكن منصفين في حكمنا على ديكارت. أليس هو القائل بأنه «لا يمكن أن يكون لدينا فكر لسنا على وعي به، في نفس اللحظة التي يوجد فينا»[5]. ألا يعني هذا أنه لا يوجد ذاك الذي نسميه بالشعور اللاواعي، أو الذاكرة اللاواعية، أو الرغبة اللاواعية؟ إذن، دعنا نقلها ببساطة بأن مثل هذه المسائل استأثرت بشيء من فضول الناس عبر مئات السنين الماضية. ولم تكن حكرًا على أصحاب العقول النظرية. وإذا كنا نبحث عن سيئ الحظ الذي لم ينل ما يستحقه من تقدير، فهل هناك مرشح آخر أفضل من ديكارت؟!

إنه هو ذاك، ولكنه مرة أخرى الفيلسوف الذي يقلق بشدة من إمكانية أن يعرف الآخرون عنه ما لا يعرفه هو عن نفسه، وليكن مثلا الأخطاء التي وقع فيها، والذي من أجل أن يفهم لِمَ وكيف حدث هذا الخلل، قدم أروع تحليل لبنية العقل الإنساني، والذي يفسر إمكانية الوقوع في الأخطاء بوجه عام. وفي نفس الإطار، عندما كتب عن المشاعر

والعواطف (خصص لها كتابًا بأكمله)(*) تكبد الكثير من الجهد لتذكير قرائه بأن «هؤلاء الذين يقلقون بشدة من انفعالاتهم، هم الذين لا يعرفونها جيدًا»[6]. وهكذا مرة أخرى، نجد أن الصورة تنطوي على خطوط وظلال أكثر بكثير مما تبدو لنا من النظرة الأولى.

دعنا إذن نتناول الأمر بمزيد من الجدية، آملين أن تظل الموناليزا محتفظة بابتسامتها.

(*) «رسالة في انفعالات النفس» عام 1649. المترجم

الفصل الأول

حياة ديكارت ومؤلفاته

الجانب الأكبر مما نعرفه عن حياة ديكارت المبكرة وصلنا من كتاب السيرة الذاتية المكون من جزأين بعنوان «حياة مسيو ديكارت» La vie de monsieur Descartes من تأليف أدريان باييه A.Baillet عام 1691.

مولده:

31 مارس قرب تورز 1596. وتكاد تعتبر عائلته من النبلاء. على الرغم من أنها لا ترغب صراحةً أن تسمى كذلك، وكثيرًا ما كان ديكارت يسمى «سيد برون». وهي غنية تتمتع بالثراء، وبالتالي كانت له موارده الخاصة، دون حاجة إلى البحث عمن يرعاه.

مدرسته:

دخل مدرسة لافليش عام 1606 أو 1607، حيث مكث بها ثماني سنوات. وكانت مدرسة يسوعية تأسست عام 1604، ونحن نعرف الكثير عن منهجها الدراسي، والتي يرجع الفضل في نظامها الدراسي للبحث الذي أنجزه الآباء اليسوعيون عن أصول التدريس في ثمانينيات القرن السادس عشر وتسعينياته. وظل متبعًا بشكل صارم عبر القرنين التاليين في كل مؤسساتها. لذلك، على الرغم من تباعد الأجيال التي تلقَّت تعليمها في هذه المدرسة، فإن ديكارت وموليير وڤولتير تلقَّوا نفس المنهج الدراسي. وأعني بذلك:

خمس سنوات من العلوم الإنسانية الكلاسيكية، بالإضافة إلى اللغتين اللاتينية واليونانية، ثم تتبعها ثلاث سنوات أخرى بالنسبة لمن سيستمرون في الدراسة، تكرس لدراسة الفلسفة. والفلسفة في هذه المدرسة كانت تعني تخصيصَ عام للمنطق (الأرسطي) ثم عامًا آخر للرياضيات والفيزياء الأرسطية. وأخيرًا العام الثالثُ للأخلاق

(بما في ذلك قضايا الضمير ومسائل الخير والشر) والميتافيزيقا (الأرسطية بشكل أساسي).

وهناك شيء آخر مهم يتعلق بطريقة التقييم في المدرسة اليسوعية، ذاك أن اليسوعيين هم أول من وضع طريقة منظمة في أوروبا تحدد المستويات الدراسية للتلاميذ يبدأ بجيد وينتهي برديء، ومن الأفضل إلى الأسوأ. ويحددون هذه المستويات إما باستخدام الحروف أو الأرقام. هذا التقييم لا يتعلق بعمل التلميذ فحسب، بل يشمل أيضًا مواقفه العقلية واستعداداته التي تكشف عنها مشاركاته، كبذل الجهد والاجتهاد والذكاء وما يبديه من اهتمام... إلخ. ليس هذا فقط، بل إن المدرسين الآن يصنفون التلاميذ مراتب وفقًا لدرجاتهم التي يحصلون عليها. وهذا يحدث على مستوى كل مادة دراسية وكل صف دراسي، بل إن المدرسين في الحقيقة ذهبوا أبعد من ذلك، بأن وضعوا علامات للشرف أو العار بناء على الدرجات والمراتب التي حققها التلميذ. ووفقًا للدرجات التي يحصل عليها التلاميذ، حددوا لهم المقاعد التي يجلسون عليها داخل الفصل. وكانت تقام احتفالات في نهاية كل عام دراسي، حيث تقوم المدرسة بتكريم التلاميذ المتفوقين أمام الجمهور في «أيام الجوائز» كما يسمونها، كذلك كانت تعقد الامتحانات في نهاية كل عام دراسي لتقرير أحقية التلميذ في الانتقال إلى الصف الأعلى، أو ربما الأغبياء الذين سيعيدون السنة.(*)

الجامعة: 16 - 1615

درس ديكارت القانون في بواتو Poitiers. وقد وجد ونشر ملخص أطروحته لنيل الدرجة في القانون مع إهداء لأبيه الروحي، حيث عثر عليها ونشرت منذ بضع عشرة سنة مضت، ولكنه لم يمارس المهنة قط.

(*) امتدح ديكارت كثيرًا تعليم أساتذته في مدرسة لافليش. فيقول في رسالة له لأحد أصدقائه: «يجب أن أرجع الفضل إلى أساتذتي. فأقول ليس هناك في العالم مكان تعلم فيه الفلسفة خيرًا مما تعلم به في مدرسة لافليش». انظر: عثمان أمين، ديكارت ط5 – مكتبة القاهرة، ص9. المترجم

أسفاره: 29-1616

لم تُعرف سوى القليل جدًا من التفاصيل، أو بنوع من اليقين عن هذا المدى الطويل من حياة ديكارت. ومع ذلك، سنعرض هنا بعض الأحداث التي نحن متأكدون منها، كثيرًا أو قليلًا(*):

1618: بداية حرب الثلاثين(**). شد ديكارت رحاله إلى هولندا للالتحاق بجيش موريس دوناسو (البروتستانتي).

19-1618: قضى الشتاء في بريدا في جنوب هولندا. وارتبط بصداقة عميقة بشاب هولندي هو إسحق بيكمان، والذي ناقش معه مسائل علمية. وقد أهدى إليه ديكارت بحثه الذي فرغ توًّا من كتابته «رسالة في الموسيقى»(***) ثم حدث أن أصبح ديكارت واحدًا من الفلاسفة الأفذاذ القليلين أمثال أفلاطون ونيتشه وڤتجنشتين الذين اهتموا مثله بالموسيقى، وسنرى أن الموسيقى لها صلة بآخر مؤلفاته التي كتبها قبل وفاته بأسابيع قليلة.

20-1619: غادر ديكارت هولندا إلى جنوب ألمانيا للالتحاق بجيش ماكسميليان من بڤاريا (كاثوليكي)، ومن المحتمل أن يكون قد مكث هناك حتى نهاية عام 1620. وربما شارك في حصار مدينة براغ، وفي خلع الملك فريدريك عن عرش بوهيميا.

العاشر من نوفمبر 1619: في ذلك اليوم – إيف سانت مرتين– اكتشف ديكارت «أسس علم عجيب»، ولم يلبث في الليلة التالية أن أتاه الوحي بثلاثة أحلام كفلق الصبح، وصفها بالتفصيل. فهل اعتبرها بشيرًا من روح الحقيقة تنبئه بحياته المقبلة؟ ونحن قد استقينا هذا الوصف من باييه، الذي ما لبث أن حذفه من الطبعة التالية من كتابه «حياة مسيو ديكارت» لكي يحد بدرجة ما من الاعتقاد بأن خبرة تفسير الأحلام تقف وراء مولد الفلسفة العقلانية.

(*) حكى ديكارت قصة حياته العقلية وأسفاره في كتابه «مقال في المنهج» 1637 يقول فيه «لن يفوتني في هذا المقال أن أبين الطرق التي سلكتها وأن أمثل فيه حياتي كما يمثلها لوح المصور» المرجع السابق. المترجم

(**) انتهت حرب الثلاثين بمعاهدة وستفاليا عام 1648. المترجم

(***) حدث ذلك في 31ديسمبر سنة 1618 وكتب ديكارت لبيكمان يقول له: «لقد كنت نائمًا فأيقظتني» نفس المرجع، ص32. المترجم

1620-5: نحن لا نعرف سوى القليل عن هذه السنوات. فقد كان ديكارت كثير الأسفار، وكان يعود إلى فرنسا من وقت إلى آخر، حيث عقد في إحداها صداقة مع مارين مرسن. وذهب إلى إيطاليا على وجه الخصوص ليحج لنوتردام دولوريت وفاءً لنذر قطعه على نفسه في الليلة التي تراءت له فيها الأحلام، وربما قابل هناك كلاوديو مونتيفردي في فينيسيا عام 1624.

1625-7: ديكارت في باريس، محل إقامته المؤقت الوحيد والطويل هناك، حيث التقى بكل الناس دون أن يكون من بينهم من يمتُّ بصلة لعالم الفكر، فقد التقى بالأب مرسن. وفي مكان آخر برياضيين (أمثال هاردي وموربن وديبوا) وكتَّاب (مثل جيز دي بلزاك) ولاهوتيين معظمهم من الخطباء الصارمين (مثل برول وجيبوف)، غير أن هناك حادثتين جديرتين بالانتباه (وضعهما بابيه في شهر نوفمبر 1628، وإن كانتا على الأرجح قد وقعتا قبل ذلك بعام):

(أ) محاضرة شاندو chandoux: فأمام اجتماع يضم نخبة من العقول في قصر السفير البابوي، ألقى أحد المفكرين الباريسيين الموهوبين محاضرة هاجم فيها الفلسفة الأرسطية على نحو أثار إعجاب الحاضرين واستحسانهم، ما عدا ديكارت - ولكن ديكارت مدفوعًا برغبته في الرد عليه، أوضح أن هذا الهجوم لم يلحق أدنى ضرر بأرسطو. واستطرد ساخرًا: أنه مع هؤلاء الأعداء من أمثال شاندو، لن يكون أرسطو بحاجة إلى أي أصدقاء يدافعون عنه.

(ب) وفي اجتماع له مع الكاردينال دو بيرول بعد أيام قلائل من خطاب شاندو، دعى دو بيرول - والذي كان حاضرًا لمحاضرة شاندو- ديكارت لزيارته، وأخبره بأن عليه (أي ديكارت) من أجل، وفي سبيل الله أن يقدم للعالم فلسفة جديدة. وما لبث ديكارت أن غادر باريس في الحال.

هولندا: 49-1629

في ربيع عام 1629، رحل ديكارت إلى هولندا حيث سيمكث بها العشرين عامًا التالية، لا يقطعها سوى القليل من الرحلات القصيرة إلى الخارج بما في ذلك ثلاث منها عاد فيها إلى فرنسا في أعوام 1644 و 1647 و 1648. ونحن نعرف الكثير عن هذا الجزء من حياته، لأنه من ناحية أصبح مشهورًا وبدأ نجمه في السطوع كما يرى البعض.

والسبب الثاني والأكثر أهمية لأنه ما زال باقيًا حتى الآن، هو ذلك المدى الواسع من المراسلات التي كان يتبادل فيها الخطابات مع الغير حول الفلسفة والعلم، وإن لم تكن جميعها كذلك. وأحيانًا ما تبوح هذه الخطابات ولو بالنزر اليسير من أسرار ديكارت أو عمن يراسله.

وهاكم الآن بعض التواريخ وإن كان تقسيمي لها لمراحل زمنية قد تم بشكل عشوائي تمامًا.

1629-37: كانت اهتمامات ديكارت في جانبها الأكبر علمية، فقد أشار عام 1629 أنه بدأ بحثًا قصيرًا في الميتافيزيقا، وإن كان من الواضح أنه لم يواصل مشروعه، وما لبث أن استهواه البحث في علوم الفلك والبصريات وقوانين الحركة والدورة الدموية والهندسة والجبر، ولكنه لم ينشر شيئًا من أبحاثه حتى عام 1637.

خريف عام 1629: وصله أول خطاب من مرسن كفاتحة لسلسلة من المراسلات. ونحن اليوم نتذكر مرسن باعتباره في المقام الأول مراسل ديكارت الرئيسي، وممثله الفكري، ولكنه عُرف في حياته بوصفه فيلسوفًا وعالمًا ومنظرًا للموسيقى، وكاتبًا غزير الإنتاج صاحب عدد كبير من المجلدات، وربما الأهم من ذلك أنه عُرف كوسيط فكري. فقد كتب آلاف الرسائل، وتراسل مع العديد من المفكرين والعلماء - أمثال جاليليو وجروتيوس وفرمات وتورشيللي(*) وباسكال، مشجعًا ومناقشًا ومتبادلًا معهم الآراء. وما نعلمه بيقين أن هناك أكثر من 300 خطاب كلها بقلم الفيلسوف: ويبدو أن ديكارت كان يعتقد بأن رسائل مرسن لا تستحق الاحتفاظ بها.

ربيع 1632: قابل قسطنطين هويجنز. وهو سكرتير موريس دوناسو، وبرغم دقة منصبه وما ينطوي عليه من نفوذ، فقد كان رجلًا متفتحًا من رجال عصر النهضة المهتمين بالعلوم والفنون. وقد التقى بديكارت وجهًا لوجه عديدًا من المرات، وتبادلا الكثير من الرسائل، على الرغم من أن الجانب الأكبر منها كان يتعلق بموضوعات فلسفية. ويمكننا أن نعد هويجنز - بعد مرسن- هو المراسل الأكثر تبادلًا للخطابات مع ديكارت(**).

(*) إيفا نجيليستا تورشيللي (47-1608) عالم فيزيائي إيطالي مكتشف البارومتر أو مقياس الضغط الجوي وحدده بأنه 76سم3 زئبق. المترجم

(**) نشر ليون روث هذه المراسلات عام 1926 بعنوان « مراسلات ديكارت وقسطنطين هويجنز من سنة 1635-1647» نفس المرجع. المترجم

نوفمبر 1633: سمع ديكارت بإدانة محكمة التفتيش لجاليليو، فقرر عدم نشر، بل عدم الانتهاء فعلًا من كتابه «العالم» Le Monde حيث إنه هو أيضًا يدافع عن الرؤية الكوبرنيقية، بل وقرر أيضًا ألّا يكمل كتابه «الإنسان» وهو بحث كان سيلحق بكتابه في «العالم»(*).

يونيه 1635: مولد ابنته فرانسين من هيلين جان مدبرة منزله.

يونيه 1637: نشر كتاب ديكارت «مقال في المنهج» في ليدن غفلًا من اسمه، متبوعًا بثلاث رسائل كتوضيح لهذا المنهج، هي «البصريات» و«الآثار العلوية» و«الهندسة».

1637-42: تلك هي السنوات المحورية التي أنجز فيها ديكارت نظريته الميتافيزيقية.

1637: حظيت الفلسفة الديكارتية بفرصتها الأولى للانطلاق في الوسط الأكاديمي. وأصبحت نظريات ديكارت تدرَّس في جامعة أوتريخت عن طريق الأستاذين رينري ورجيوس.

سبتمبر 1640: وفاة ابنته فرانسين. وقد ألمح ديكارت لموتها في خطاب له في يناير 1641 يقول فيه: «إنه ليس واحدًا من هؤلاء الذين يعتقدون بأن الدموع والأحزان تختص بهما النساء وحدهن».

1641 (باريس) و1642 (أمستردام): نشر كتاب «التأملات في الفلسفة الأولى Meditationes de prima philosophia متبوعًا بست مجموعات (في باريس) وأخيرًا (في أمستردام) من الاعتراضات والردود عليها.

1642-9: أعداء جدد وأصدقاء جدد.

1642: بداية متاعب ديكارت مع الجامعات الهولندية، فقد اتهمه رئيس جامعة أوتريخت فوتيوس بارتكابه العديد من الخطايا والآثام الدينية أو اللاهوتية، منها مثلًا الإلحاد والهرطقة والانتماء للمذهب البيلاجيوسي(**) (الذي يقول إنه في وسع الإنسان أن يتجنَّب الوقوع في الخطيئة دون عون من الله)، وغير ذلك من صور

(*) يقول بوسويه في إحدى رسائله: «كان ديكارت دائم الخوف من أن ترمقه عيون الكنيسة». المترجم

(**) يعود المذهب البيلاجيوسي للراهب الإنجليزي بيلاجيوس (حوالي 420 - 360 م)، والذي ينكر الخطيئة الأصلية، ويؤكد على حرية الإرادة الإنسانية التامة. المترجم

الهرطقة، غير أن الاتهامات والردود عليها توارت - فيما يبدو- في غياهب النسيان لبضع سنوات، ولكن ذلك لم يمنع من أن يشعر ديكارت بالخوف من القبض عليه وتوقيفه. لذلك لجأ للسفير الفرنسي ملتمسًا حمايته.

1642 أو 1643: قابل ديكارت الأميرة إليزابيث وريثة بوهيميا، وكبرى أبناء الملك فريدريك، والذي قد يكون ديكارت قد ساهم في خلعه عن عرش براغ عام 1620. وقد عاشت عائلة الملك في المنفى في مدينة هيج(*) Hague منذ ذلك الحين. وأصبحت الأميرة إليزابيث وديكارت أصدقاء. فهما يتقابلان ويتراسلان، وهناك حوالي 60 خطابًا موجودًا بالفعل، كُتِب كثير منها خلال فترة التبادل المكثَّف للرسائل بين عامي 1644، و1646، ومما لا شك فيه أن آراء واهتمامات الأميرة إليزابيث كانت الحافز وراء تفكير ديكارت العميق في مسائل المشاعر والعواطف، وقادته في النهاية لكتابة كتابه «انفعالات النفس» Passions de L'ame(**).

يونيه 1644: أول رحلة عودة إلى فرنسا قام بها ديكارت خلال 15 عامًا. وفي أثناء وجوده هناك، قابل وارتبط بصداقة مع زميله القديم هكتور - بيير شانو H-P. cahnut وهو خريج المدرسة اليسوعية، وإن كان أصغر سنًا من ديكارت، وهو الآن على وشك أن يصبح ملحقًا دبلوماسيًا فرنسيًا بالسويد (وهو منصب هام، إذ تذكرنا أن فرنسا والسويد كانتا حليفتين، وفي نفس الوقت القوتين الرئيسيتين في حرب الثلاثين).

صيف 1644: نشر ديكارت كتابه «المبادئ الفلسفية». Principia philosophiae في أمستردام، وأهداه للأميرة إليزابيث.

نوفمبر 1644: عودة ديكارت إلى هولندا.

ربيع 1646: ديكارت يعطي الأميرة إليزابيث مخطوطة عن المشاعر الإنسانية، سماها «بحث في الانفعالات».

(*) تقع مدينة هيج غرب هولندا قرب بحر الشمال. وكانت مقرًا للحكومة والبرلمان والأسرة المالكة، وكذلك محكمة العدل الدولية. المترجم

(**) وقد أهدى إليها ديكارت كتابه «المبادئ»، والذي افتتح إهداءه بقوله: «إن أحدًا لم يفهمه خيرًا منها، وأن قليلا من العلماء يمكنهم أن يفخروا بأن لديهم من الفهم مثل ما لديها في المسائل الرياضية والميتافيزيقا». المرجع السابق. المترجم

أغسطس 1646: ضرورة أن تغادر الأميرة إليزابيث هولندا بسبب فضيحة عائلية. فرحلت إلى ألمانيا حاملة معها مخطوطة ديكارت، وكلها أمل بأن تعود من منفاها خلال ستة أشهر، ولكنها لم تعد أبدًا، ولم ترَ ديكارت مرة أخرى بعد ذلك.

شتاء 7-1646: بدأ ديكارت يواجه بعض المشاكل في جامعة ليدن، فقد وجه إليه بعض رجال الدين تهمتي الإلحاد والهرطقة مرة أخرى.

يناير 1647: تلقى ديكارت رسالة من شانو ينقل له فيها بعض الأسئلة عن الحب من الملكة كريستين. ورد ديكارت على أسئلتها في الأول من فبراير، ثم رد مرة أخرى على مزيد من الأسئلة من الملكة عن نفس الموضوع في خطاب آخر مؤرخ في السادس من يونيه، اعترف لها فيه بأنه عندما كان صبيًا وقع في هوى فتاة حولاء. ونتيجة لذلك، فإنه يجد نفسه دائم الانجذاب للسيدات ذوات العيون الحولاء لأعوام كثيرة بعد ذلك.

صيف 1647: ذهب ديكارت إلى فرنسا مرة أخرى ولكن بنية الاستقرار، وذلك كرد فعل للمشاكل التي واجهها في جامعتي أوتريخت وليدن. ومع ذلك، لم يلبث أن عاد إلى هولندا في نوفمبر من نفس العام، وخلال إقامته في فرنسا تعرَّف على بليز باسكال B.Pacal(*) الشاب، وشجعه على إجراء تجارب على الضغط الجوي.

نوفمبر 1647: ديكارت يرسل للملكة كريستين نسخة من مسوَّدة كتابه «بحث في الانفعالات» عن طريق شانو، فضلًا عن نسخ من بعض الخطابات التي كان قد أرسلها إلى الأميرة إليزابيث عن الانفعالات والحياة السعيدة.

1648: تم التصديق على معاهدات وستفاليا التي أنهت حرب الثلاثين، وكانت فرنسا والسويد هما المنتصرتين.

السويد 50-1649:

مارس 1649: تلقى ديكارت دعوة من الملكة كريستين للحضور للسويد. ومع بعض التردد والممانعة قبل الدعوة، وسيغادر هولندا في نهاية أغسطس حيث يصل استكهولم مبكرًا في أكتوبر.

(*) بليز باسكال (62-1623) فيلسوف ورياضي وعالم فيزيائي فرنسي. المترجم

خريف وشتاء 1649: من الصعب أن نقول بأن الزيارة كانت ناجحة، فقد كانت الملكة كثيرة المشاغل والاهتمامات بجانب الفلسفة.(*)

نوفمبر 1649: نشر كتاب «انفعالات النفس» في باريس وأمستردام. وهو عبارة عن نسخة موسعة من بحث ديكارت الذى أرسله من قبل للأميرة إليزابيث سنة 1646.

ديسمبر 1649: (من المحتمل) أن يكون ديكارت قد نظم قصيدة لباليه يسمى «ميلاد السلام» احتفالًا بعيد ميلاد الملكة كريستين الثالث والعشرين، وحلول السلام بعد حرب مهلكة طويلة.

الحادي عشر من فبراير 1650: توفي ديكارت في استكهولم بذات الرئة(**).

إذا كان قدر الفلاسفة أن ينفوا من أوطانهم. إذن يجب أن يعد ديكارت بالتأكيد مثالا على ذلك. عدا أن نفيه لم يكن مجازيًا، بل حقيقيًا وواقعيًا. ولم يكن إجباريًا، بل هو من اختياره الحر. ولم يكن مؤقتًا، بل كان دائمًا. فمنذ أن كان عمره 22 عامًا، لم يمكث تقريبًا في فرنسا. فما عساه يكون السبب؟ وأبسط إجابة والأكثر ترجيحًا هي أنه كان تواقًا للعزلة والبعد عن المعارف. تشهد بذلك كثير من الحوادث في حياته. مثال ذلك أنه في رده على رفيق فرنسي يدعوه للحضور والعيش في أمستردام، يقول: «في هذه المدينة الكبيرة، حيث كل إنسان – ما عداي- يهتم بالتجارة ويعطي كل انتباهه لما يعود عليه بالنفع، يمكنني أن أعيش هنا طيلة حياتي دون أن ينتبه لوجودي أحد». وهذا إطراء. وبعد بضع سنوات أخبر الأب مرسن أنه بسبيله للاستماع لموعظة من أحد أتباع كالفن المشهورين(***)، «ولكني على النحو الذي يعرفني به أي إنسان، سيعرف أنني لم أذهب إلى هناك كمؤمن بالمذهب الكالفني، ولكن ذهبت فحسب عندما بدأت الموعظة، ووقفت قرب الباب، وفي اللحظة التي انتهت فيها الموعظة غادرت على الفور دون انتظار لإقامة الشعائر». فسروره لكون أحد لم يلحظ وجوده، فضلًا عن وصوله متأخرًا ومكوثه قرب الباب ثم انصرافه مبكرًا، كلها تشير للسمات العميقة التي تتميز بها

(*) يكفي أن نعرف أن الملكة حددت الساعة الخامسة صباحًا موعدًا للتحدث في الفلسفة، وهي مسألة شاقة بالنسبة للفيلسوف الذي اعتاد أن يلبث في مضجعه إلى قبيل الظهر. المترجم

(**) وقد نقل رفاته إلى فرنسا ودفن في كنيسة سانت جنفيف. وفي سنة 1819 نقل رفاته إلى سان جرمان دي بريه. المرجع السابق. المترجم

(***) جون كالفن (64 – 1509) مصلح ديني ولاهوتي فرنسي، ورائد الإصلاح البروتستانتي في سويسرا. المترجم

شخصية ديكارت، بيد أن هذا لا يعني أنه لم يكن له أصدقاء مقربون، بل على العكس من ذلك، فإن قسطنطين هويجنز والأميرة إليزابيث وبيير شانو يشهدون بذلك. ومع ذلك، لا يزال شعاره الذي تبناه عن سينيكا(*)، والذي أخبره لصديقه شانو في أكتوبر 1646، هو:

إن موتًا كئيبًا ينتظره.

ذاك الذي يعرفه الجميع حق المعرفة.

بينما الموت ذاته لا يعرف الموتى.

مؤلفاته:

الأعمال التي نشرت في حياة ديكارت:

كما رأينا، هناك أربعة أعمال رئيسية – اثنان منها باللاتينية، واثنان آخران بالفرنسية:

1 – 1637 «مقال في المنهج» متبوعًا بثلاث رسائل في: البصريات والآثار العلوية والهندسية(**).

2 – 1641 «التأملات في الفلسفة الأولى» متبوعًا بالاعتراضات والردود.

3 – 1644 «المبادئ الفلسفية».

4 – 1649 «انفعالات النفس».

1 - المقال والرسائل المرفقة به

الجزء الذي كان موضع اهتمام الفلاسفة أكثر من غيره هو المقدمة التي كتبها ديكارت للرسائل الثلاث؛ أعني «المقال في المنهج». إنها تعد الآن قطعة كلاسيكية بسبب أسلوبها المصقول السلس وغير الاصطلاحي بالمرة.

أما «المقال» فهو عبارة عن السيرة الذاتية لحياة ديكارت الفكرية، ويقع في ستة أجزاء غير معنونة. الجزء الأول يخبر القارئ بأيام ديكارت في المدرسة، والثاني عما لديه من أفكار تتعلق بالمنهج الصحيح لاكتشاف الحقيقة في العلم، والذي ينشد اليقين دائمًا.

(*) لوقيوس آنيوس سينيكا (65 م –4 ق.م) فيلسوف روماني ورجل دولة وكاتب تراجيدي. المترجم

(**) نقل الأستاذ محمود الخضيري كتاب «المقال» إلى العربية (ط–2 1968)، بينما نقل الدكتور عثمان أمين الكتابين الثاني والثالث إلى العربية أعوام 1951، 1960 على التوالي. المترجم

أما الجزء الثالث فيتعلق بالقواعد التي يجب أن نأخذ بها في سلوكنا اليومي المعيش، حيث يكون اليقين مستحيلًا. ويسميها ديكارت «بالأخلاق المؤقتة» (Moral Par Provision). والجزء الرابع يسرد الأفكار التي لديه عن الميتافيزيقا، حيث تظهر عبارة: «أنا أفكر، إذن أنا موجود» Je Pense, donc Je suis لأول مرة. والجزء الخامس يخبرنا ضمن أشياء أخرى، كيف اعتقد ديكارت بأن الحيوانات هي آلات عادية، أو آلات ذاتية الحركة. (وبالمصادفة، كان هو النص الوحيد تقريبًا المنشور الذي صرح به ديكارت، واشتبك من أجله في جدال للبرهنة على وجهة نظره - وأصبح في الحال واحدًا من أشهر نظرياته وأكثرها إثارة للجدل). أما الجزء السادس فيتعلق في معظمه بذكريات ديكارت الخاصة بانشغاله بالعمل العلمي. وأحد الدروس التي تعلمها من ذلك - فيما يقول- هو أنه من الأفضل جدًا أن تعتمد على مرؤوسين لك مدفوعي الأجر، أكثر من العمل مع زملاء لك من نفس المستوى، فهؤلاء ليسوا موضع ثقة فيما يعدون به.

أما الرسائل الثلاث فهي لا تحمل الآن سوى أهمية تاريخية. أما «البصريات» فتتعلق بطبيعة الضوء والعدسات والرؤية، في حين تختص «الآثار العلوية» بالطقس والرياح والسحاب والمطر والثلج والبرق وظاهرة القوس قزح. أما «الهندسة» فتتعلق بالتفاعل بين الأقواس الهندسية والمعادلات الجبرية، وهي أحد الأعمال الرائدة في مجال الهندسة التحليلية.

وقد راجع ديكارت الترجمة اللاتينية للمقال والرسالتين الأولى والثانية، وصدّق عليها، وخرجت إلى النور عام 1644 تحت اسم «نموذج فلسفي».

2 - التاملات في الفلسفة الأولى والاعتراضات والردود:

تعتبر التأملات بشكل أساسي تفصيلًا للجزء الرابع من «المقال»، ففي عام 1640، وبموافقة ديكارت، أرسل الأب مرسن المخطوطة المختصرة (حوالي 85 صفحة) إلى مختلف الفلاسفة ورجال الدين، طالبًا منهم أن يعلقوا عليها. لذلك عندما ظهرت «التأملات» في العام التالي في باريس، ألحقت بالكتاب ست مجموعات من الاعتراضات. ومرفق بكل مجموعة ردود ديكارت عليها، فيما يصل في مجموعه إلى 450 صفحة. وكان المعترضون يشيرون لموضوعين دون تحديد (المجموعات الثانية والسادسة)، ويفترض إلى حد بعيد أن يكونوا هم الأب مرسن وربما أصدقاءه. وبطريقة

أخرى هم (بالترتيب) كاتروس Caterus وهو عالم دين هولندي، وهوبز Hobbes وهو فيلسوف إنجليزي يعيش في المنفى في باريس، وأرنولد Arnauld وهو عالم فرنسي في اللاهوت، سرعان ما أصبح صديقًا لباسكال وللفيلسوف الفرنسي جاسندي[*].

وقد تضمنت طبعة أمستردام التي صدرت عام 1642 نصين إضافيين: هما المجموعة السابعة من الاعتراضات من الأب اليسوعي بوردان Bourdin، تلتها كالعادة ردود ديكارت. علاوة على ما سمي «برسالة إلى دينت» Letter to Dinet. واعتبر ديكارت بوردان مفوضًا عن اليسوعيين للتعبير عن رد فعلهم تجاه التأملات. وكتب علانية لدينت، رئيس دائرة النظام الفرنسية محتجًا على اختيار الناطق بلسان اليسوعيين: قائلًا بأنه يعتقد أن بوردان في الأعم الأغلب سيئ النية ومتبلد الذهن. ويا للمصادفة، إذ جاءت رسالته معبرة عن أكثر تصريح نطق به شجاعة ضد المذهب الأرسطي. يقول ديكارت: «لا توجد إجابة واحدة قدمت بمقتضى مبادئ الفلسفة المشائية إلّا وقد برهنت على أنها غير صحيحة وكاذبة»، فقد كان عادة أميل إلى الحذر.

وقد ظهرت الترجمة الفرنسية «للتأملات» وما أثير حولها من اعتراضات والردود عليها عام 1647 بموافقة ديكارت، ولكن إلى حد معين. فبناءً على رغبة ديكارت، تم استبعاد اعتراضات بوردان من الترجمة، ولكن على غير رغبته، تم الإبقاء على اعتراضات جاسندي، على الرغم من تضاؤل أهمية محتواها، في أعقاب الرسالة القصيرة التي ألحقها ديكارت برده، حيث أجاب بكياسة ولطف شديدين على التساؤلات والشكوك المقتبسة تلخيصًا عن «بحث في الميتافيزيقا»، وهو المجلد الكبير الذي ألفه جاسندي للرد على ردود ديكارت على اعتراضاته.

3 - مبادئ الفلسفة

بمعنى ما، يمكننا أن نعتبر «مبادئ الفلسفة» هو أعظم أعمال ديكارت على الإطلاق. وهو يتكون من حوالي 500 فقرة مرقمة، وتنقسم إلى أربعة أجزاء. الجزء الأول عن الميتافيزيقا، وهو تلخيص للتأملات، والجزآن الثاني والثالث يعبران عن رؤية ديكارت للكون المادي، ويتضمنان نظريات كان قد أحجم عن نشرها لعشر سنوات مضت عندما

(*) بيير جاسندي (1655 - 1592) فيلسوف وعالم فرنسي. المترجم

سمع عن إدانة جاليليو. هذه النظريات تتعلق بالمكان والمادة وقوانين الحركة والجاذبية والجمادات والسوائل والنار والمغناطيسية والنجوم والنظام الشمسي... إلخ. وقرب نهاية الجزء الرابع (الفقرة 188) أخبر ديكارت القارئ بأنه يخطط لإضافة جزأين آخرين، سيكرس أولهما للحيوانات والنباتات، في حين سيختص الثاني بالجنس البشري، ولكن الوقت لم يسعفه لإجراء التجارب التي يحتاجها.

وقد ظهرت الترجمة الفرنسية عام 1647، بعد أن راجعها ووافق عليها ديكارت. وقد تضمنت تصديرًا جديدًا، مع الصورة المشهورة التي يشبه فيها المعرفة بالشجرة التي «جذورها الميتافيزيقا، وجذعها الفيزيقا، أما الأغصان التي تتفرع من هذا الجذع فهي كل العلوم الأخرى التي يمكن اختزالها في ثلاثة هي الطب والميكانيكا والأخلاق». وكان ديكارت يأمل أن يتخذ «المبادئ» ككتاب مدرسي يدرَّس في المدارس اليسوعية، ولكن القائمين على تلك المدارس لم يحققوا أمله. وبعد وفاته وضعت كل مؤلفات ديكارت على قائمة الكتب التي ينبغي دراستها في الكنيسة الكاثوليكية.

4 - انفعالات النفس

ظهر هذا الكتاب في خريف عام 1649، بعد أن كان ديكارت قد غادر إلى السويد. ولكن من غير الواضح ما إذا كان ديكارت قد رأى الكتاب المنشور. وشأن كتاب «المبادئ» فقد كتب كتاب «الانفعالات» على هيئة فقرات مرقمة، وهي تزيد عن 200 فقرة. وفي تصديره للكتاب، صرح ديكارت بأنه ينوي أن يشرح الانفعالات، ولكن بوصفه «عالمًا فيزيائيًا». ومع ذلك، كثيرًا ما ناقشها من منطلق أخلاقي، وبخاصة في الجزء الثالث والأخير.

وهناك ثلاثة أعمال أخرى لديكارت ظهرت في حياته:

1643	رسالة إلى فوتيوس
1645	خطاب اعتذار
1647	علامات البرنامج

وهي كلها تمثل مناظرات جدلية تتعلق بمشكلات ديكارت مع جامعة أوتريخت. الأول هو رد على عدوه فوتيوس، والثاني شكوى لمجلس مدينة أوتريخت عن المعاملة

التي لاقاها. والثالث (تعليقات على صحيفة معينة) حيث ابتعد ديكارت عن رجيوس زميله السابق في أوتريخت والذي تبرأ منه الآن.

أعمال نشرت بعد وفاة ديكارت

خمسة مؤلفات بحجم المجلدات ولكنها غير مستكملة.

- **«رسالة في الإنسان»** و**«العالم»**. هذان هما البحثان اللذان توقف ديكارت عن استكمالهما عندما سمع بإدانة جاليليو.

- **«قواعد لهداية العقل»**. هذا الكتاب يحيط به الغموض، فديكارت لم يشر إليه قط، بل وجد ضمن المخطوطات في الخزانة التي حملها معه إلى السويد. ويفترض أن كتاب «القواعد» هو من مؤلفاته المبكرة. وربما كتب في عشرينيات القرن السابع عشر وهو عن كيفية التفكير بطريقة صحيحة.

- **«اكتشاف الحقيقة باستخدام النور الطبيعي»**. ومرة أخرى لم ينوِّه عنه ديكارت. وللمرة الثانية وجد في خزانة المخطوطات. إنه حوار لا ينتهي عن موضوعات كمحاولات أولية في أوائل أربعينيات القرن السابع عشر.

- **«وصف الجسم البشري»** وأحيانًا يسمى «عن تكوين الجنين». وقد كتب في أواخر أربعينيات القرن السابع عشر، ربما ليستكمل ديكارت الجزء السادس من «المبادئ» عن الكائنات البشرية، والذي يروي لنا ديكارت أنه لم يجد الوقت لتأليفه، وهكذا «فالوصف» لم يستكمل.

وقد وصلتنا شذرات أخرى عن الرياضيات وعلم الأجنة والتشريح، بل وأيضًا الميتافيزيقا. وقد وجدت مرة أخرى في خزانة استكهولم. وهي تتراوح بين كونها مذكرات تعود لأول رحلة قام بها ديكارت إلى هولندا وألمانيا (ما يسمى بالأفكار الشخصية Private thoughts) وبين كونها نصوصًا متأخرة جدًا مثل «توالد الحيوانات generation of animals».

ويجب أن نضيف لهذه القائمة ثلاثة عناوين، اثنان منها ينتهيان بعلامة استفهام:

1 - **«رسالة في الموسيقى»** فكما رأينا أن هذا كان أول مؤلفات ديكارت عام 1619، وقد أهداه لصديقه بيكمان، ولكنه لم ينشر إلَّا بعد وفاته.

2 - «ميلاد السلام»(؟) فكما رأينا أنه كان آخر مؤلفات ديكارت (إن كان هو صاحبه)، وهو قصيدة شعرية لباليه أعد خصيصًا لعيد ميلاد الملكة كريستين في ديسمبر عام 1649، ونشر عام 1920.

3 - ما يسمى «بحديث مع بورمان»(؟) في أبريل 1648، حيث دعى ديكارت لتناول الغذاء مع شاب هولندي هو فرانس بورمان F. Burman وطرح عليه بعض الأسئلة عن فلسفته. وفي اليوم التالي تلقى بورمان الإجابات. والنص بين أيدينا الآن، ولكن من ناحية أخرى، من المؤكد تقريبًا أن ديكارت نفسه لم يره قط. لذلك فثقتنا في أن يكون النص معبرًا بحق عن أفكاره، مسألة تتوقف على دقة النسخة التي لدينا.

المراسلات:

ما يوجد منها الآن حوالى 530 رسالة. حوالي 400 منها بقلم ديكارت. أما الباقي وهو 130 رسالة فهي ممن كانوا يراسلونه، غير أنه ينبغي أن نضيف أن هذا الإحصاء إلى حد ما تعسفي، فالأمر في بعض الأحيان قد يتعلق بقرار رئيس التحرير حول الذي نعده رسائل مستقلة. وهو أيضًا قراره فيما يتعلق بتحديد تاريخ الرسالة أو الذي أرسلها. وهناك 60 رسالة أخرى أشار إليها أو وصفها بايبه Baillet، ولكن نصها لم يصل إلينا.

ولا شك أنها مجموعة ضخمة، بل في الحقيقة أكبر من كل أعمال ديكارت مجتمعة معًا. والقائمة التالية توضح بعض الأعداد (مع الالتفات إلى أن الرسائل التي كتبها ديكارت تقع على يسار الوصلة أو الشرطة (-) التي بين العددين. بينما تقع الرسائل التي جاءته على يمين الشرطة)[1].

8	(1619-34) بيكمان
130 – 50	(1629-48) مرسن
90 – 40	(1632-49) هويجنز وأخو زوجته ولهم
18 – 3	(1640-5) رجيوس
36 – 26	(1634-9) إليزابيث وشقيقتها صوفيا
14 – 4	(1646-9) شانو وكريستين
27 – 6	(1637-46) اليسوعيين
5 – 6	(1641-9) الفلاسفة الإنجليز (هوبز وموروس)

وكما سنرى، فإن بعض أكثر نظريات ديكارت أهمية، معروضة في هذه الرسائل، أكثر منها في أعماله المنشورة.

الطبعات الحالية لديكارت

أكثر الطبعات المتداولة اكتمالاً هي التي قام بتحريرها تشارلس آدم وبول تانري، بعنوان «مؤلفات ديكارت» (rev.edn.paris:vrin/CNRS, 1964-76).

وهي تقع في 11 مجلدًا، اثنان منها (8 , 9) تم تقسيمها إلى مجلدات أصغر A B. وهي الآن الطبعة المعتمدة، والمرجح أن تظل كذلك لزمن طويل. والحقيقة أن أعمال ديكارت المنشورة حديثًا - وبأي لغة- دائمًا ما تشير في هامشها وبشكل ثابت تقريبًا للمجلد ورقم الصفحة لنص آدم وتانري المناظر. وبالمثل عند الإشارة لمراجع عن ديكارت عند الكتابة عنه. وسوف أشير للسطور التي اقتبستها عاليه، والتي لم يطلع عليها أحد في أمسترادام على النحو التالي: رسالة إلى بلزاك 5 مايو، 1631 (في I , 203). والفقرة التي اقتبستها عن شجرة المعرفة، على النحو التالي: «المبادئ» تصدير الطبعة الفرنسية (في At 9b, 14)، وسوف أتبع هذا النظام.

أما أكثر الطبعات الإنجليزية الموسعة فهي «المؤلفات الفلسفية لديكارت» ترجمة جون كوتنجهام وروبرت ستوتهوف ودوجالد ميردوخ (كمبريدج: مطبعة جامعة كمبريدج 1985-91).

وتقع هذه الطبعة في ثلاثة مجلدات، تم تخصيص الثالث منها للمراسلات. وأضيف إليها مترجم رابع هو أنطوني كيني، وكثيرًا ما كانت الأدبيات التي تكتب عن ديكارت باللغة الإنجليزية الجارية تضع النصوص بالرجوع لتلك الطبعة. لذلك، فإن «رسالة إلى بلزاك» ستحمل إشارة أخرى هي: CSMK, 31، وفقرة شجرة المعرفة CSM1, 186I. وسأتبع هذا النظام حتى لو حادت ترجمتي عن CSM أو CSMK.

وهناك أيضًا طبعة CD-Rom «المؤلفات الكاملة لديكارت» (كانو، جامعة بروجكت في تورنتو شارلوتزفيل، إنتلكس 2001).

الفصل الثاني

الشك والخداع

في رسالة له للأميرة إليزابيث في يونيه 1643، (AT3-292-3, CSMK,227) يخبرها ديكارت بأنه لا ينفق من تفكيره في الميتافيزيقا أكثر من ساعات قليلة في العام. في حين أنه يكرس بضع ساعات يوميًا للتفكير في الرياضيات وأشكال الحركة الخاصة بالأجسام. ومن المؤكد أن علينا أن نأخذ رسالة ديكارت على محمل الجد. فالجانب الأكبر من جهود ديكارت كان موجهًا للعلم. يكفينا أن ننظر مثلا للأبحاث العلمية الثلاثة التي ألحقها «بالمقال في المنهج» وحجم العمل الذي قام به في «المبادئ» و في مختلف الأعمال التي لم يستكملها، كبحثه في علم الأجنة. ومن المسلم به أن العلم الديكارتي في مجمله ليس له اليوم سوى أهمية تاريخية. انظر مثلا إلى منطوق الفقرة 65 من الجزء الرابع من «المبادئ» (AT, 8a, 245) والتي تقول بأن الماء يتدفق على الأرض كما يتدفق الدم في أجسامنا، على شكل دورة تبدأ من الجبال هبوطًا إلى البحر فيما نسميه «بالأنهار»، ثم يعود مرة أخرى إلى الجبال في قنوات تحت الأرض، وهكذا تتم الدورة. فإذا كان ذلك صحيحًا بمعنى ما، فالأمر أبعد ما يكون عن الصواب فيما يتعلق بالمبادئ العامة التي استعان بها ديكارت حينما اشتغل بالعلم. مثال ذلك اعتقاده بأنه لا يوجد أي اختلاف بنيوي بين الساعات وبين الأجسام الطبيعية (المبادئ، الجزء الرابع، المبدأ AT, 8a, 326, CSM1, 288:203). فالفرق بين الأجسام الحية والأجسام الميتة لا يعدو كونه الفرق بين الساعة التي تعمل والساعة المحطمة التي لا تصلح للعمل (الانفعالات، مبدأ AT11, 330-1, CSM1, 329, 30:6). وأنا أسأل: هل هناك شيء يتصف بخصوصية معينة غير موجودة في الحياة العضوية؟ أو خذ بالنصيحة التي جاءت في «المبادئ» (جزء3، فقرة AT 8a, 80-81CSM1, 2 248,2) بأنه ليس لنا مطلقًا

أن نسأل عن الهدف من وجود الشيء الطبيعي: لأن مثل هذا السؤال يفترض مقدمًا أننا نستطيع أن نكتشف مقاصد الله، وهي مهمة مستحيلة. فهل السؤال عن الوظيفة التي يؤديها كبدي، سؤال غير علمي، واستباق لمعرفة شيء ليس من حقي أن أعرفه؟ تلك هي المسائل التي ظلت الأجيال تجادل حولها حتى يومنا هذا[1].

ومع ذلك، فلن أجادل حول هذه المسائل في كتابي هذا. وسأركز انتباهي على الأفكار التي لا تشغل ديكارت سوى ساعات قليلة فحسب في العام. وبالنسبة لمجمل أعمال ديكارت، سأقتصر على عملين اثنين: التأملات، وهي التي جعلت من ديكارت «أبًا للفلسفة الحديثة»[2]، ثم «انفعالات النفس» لأنه في هذا الكتاب أيضًا يمثل نقطة تحول عن الفكر الأوربي، ربما ليس كنجم وحيد يُهتدى به، بل كعضو في كوكبة ساطعة. يضاف إلى ذلك أن دراسة كتاب «الانفعالات» سيصحح الصورة العقلانية المبالغ فيها التي ورثناها عن ديكارت. ولنبدأ «بالتأملات» دون أن ننكر شعورنا ببعض المخاوف. «فالتأملات» برغم كل شيء هي أكثر كتاب مقروء وأكثرها ترجمة، وأكثر كتاب حظي بكتابات عنه في الفلسفة الغربية الحديثة. وعندما ظهر أول مرة، ألحق به -كما رأينا- اعتراضات بقلم فلاسفة آخرين، يبلغ طولها ثلاثة أمثال طول العمل نفسه. حسنًا: فالطوفان لم يتوقف بعد، بل أعقبته تحليلات وتأويلات وتعقيبات وتفنيدات، بما يشبه الفيضان الذي لا نهاية له من الأفكار والأقوال والأبحاث، فإذا أحصينا الترجمات وحدها، فسنجدها لا تقل بحال عن ست ترجمات إلى الإنجليزية في الخمسين عامًا الأخيرة.

وبالطبع، لم تكن الضجة التي أثيرت حول الكتاب من قبيل الإطراء أو التملق، بل إن ديكارت استطاع بكتابه هذا أن يشد الانتباه بالفعل. والأهم من ذلك، أنه كتبه باللغة الملائمة التي اختارها لتوصيل أفكاره للناس، بل إن «التأملات» ستدهشك من النظرة الأولى، ككتاب فوق العادة. فها هو كتاب كتب بأسلوب الشخص الأول. ومع ذلك فهو ليس كتابًا في السيرة الذاتية شأن «المقال في المنهج». كلا، فقد كتب النص بصيغة الزمن الحاضر وكأن الأفكار تكشف عن نفسها وتظهر للعيان في التو والحال. وستظل تكشف عن نفسها لستة أيام، بل ولأيام كثيرة بقدر ما هنالك من «تأملات»: ذلك الخيال الذي يجد من يغذيه على طول الزمن، طال أو قصر، والأكثر من ذلك أنه بداخل «التأملات» لا

توجد فقرات، بل يسترسل النص دون انقطاع[3]. والعمل كله يخلو من حاشية أو هامش، ودون ذكر أو إشارة لأي فيلسوف أو أي شخص آخر له صلة بالموضوع[4]. ولا يتضمن العمل بكليته سوى اسم علم واحد بشكل أساسي، هو «الله».

ولم يتأخر الشراح والمعلقون كثيرًا عن إدراك الهالة الدينية التي تحيط بالكتاب. فمن المؤكد أن اسم الله قد تكرر ثمانين مرة، ناهيك عن عدد السطور التي ورد بها. فمنذ أيام الدراسة، كان ديكارت ملمًا بأحد تقاليد الكتابة الدينية المسيحية تصادف أن كان يسمى «بالتأملات»، وكل الأعمال التي كتبت وفقًا لهذا التقليد اتصفت بسمتين أساسيتين: الأولى أنها كتبت بصيغة الشخص الأول، بحيث يكون المطلوب من القارئ (وأنا أتكلم هنا بالمفهوم الفرويدي) أن يتوحد مع الكاتب، ويرتقيان معًا بحيث يقترب المتأمل شيئًا فشيئًا من الحقيقة. والهدف الأول الذي أكده ديكارت حتى قبل أن يبدأ هو: «لن أطلب من أي شخص أن يقرأ هذا الكتاب باستثناء هؤلاء الذين لديهم القدرة والرغبة في التأمل معي بجدية». هكذا يقول في تصديره الموجه للقارئ (AT7, 9,؛ CSM2 ,8). هذه العبارة لا ينبغي أن تفهم على أنها شكل من أشكال الأناقة اللغوية، بل يجب أن تفهم بمعناها الحرفي. فهي تعبر - مثلا- عن الوجه غير الاصطلاحي الخالص للكتاب. وهذا يعني أنه لا حاجة لديكارت إلى إضافة هوامش أو حواش لأنه لم يكن يكتب للباحثين المتخصصين، ولا يسعى لأن يكتسب لنفسه مكانة وسط قدامى المفكرين في هذا الميدان، ولا هو يتكلم بنبرة العالم المتعالي، كأستاذ يخاطب تلاميذه، بل كل ما يرجوه هو تكوين علاقة يكون عقل القارئ والكاتب بمقتضاها شيئًا واحدًا. وبالمناسبة، فإن فكرة أن تجعل من نفسك شيئًا واحدًا مع شخص ما أو شيء ما، ستلعب - كما سنرى- دورًا محوريًا في لحظة حاسمة من تطور ديكارت الفكري. وبالتالي، فالفكرة التي تكلم عنها في التصدير جاءت معبرة عنه بشكل طبيعي تمامًا. وهي بالطبع فكرة تشدنا إليها على أي حال. ألا نريد من أساتذتنا أن يكونوا على نفس هذا المستوى معنا؟ ولكن للأسف، هناك أيضًا الجانب السيئ لهذه المقاربة، على الأقل كما استخدمها ديكارت. فكما نعرف، فإن ديكارت واجه أسئلة واعتراضات: تلك التي نسبها مرسن لنفسه. حسنًا: فعلى الرغم من أن ديكارت لم يكن في أغلب الأحوال متعسفًا في ردوده، فإنه كان ينظر إلى من يعارضه على أنه يتعمد الاستغفال أو سوء

النية، وأنه لا يحاول حقيقة أن يتواصل معه. مثال ذلك أنه لم يخاطب هوبز باسمه قط، بل كان فقط يشير إليه بلفظ «الرجل الإنجليزي». وكان يخاطب جاسندي بلفظ «أيها البدين». وكان يرى أن بوردان متبلد الذهن. لذلك أراد أن تمحى هذه الأوصاف من الترجمة الفرنسية. هذه النغمة كانت تتغير بالطبع عندما كان يجيب على أسئلة الملكات والأميرات، ولكن الانطباع الواضح الذي نخرج به من كل ذلك، أن ديكارت لم يعتبر الفلسفة هي الموضوع الذي يحتمل اختلافات الرأي الحقيقية والصادقة التي لا رياء فيها، فالمودة والألفة الروحية لها تكاليفها.

السمة الأساسية الثانية للتأمل التقليدي هي الخاصية التصاعدية Ascentional character، ويمكن تمييزها أيضًا بوضوح في النص. هذه السمة تبدو وكأن ديكارت يتسلق جبلًا، ولكن ليس في خط مستقيم إلى أعلى، بل في خط مائل لولبي، مما يجعل المناظر الطبيعية القديمة تعاود الظهور من جديد، ولكن من منظور أعلى في كل وقت. حتى العناوين الخاصة بالتأملات الشخصية تحمل شهادة على ذلك. «في الأشياء التي يمكن أن توضع موضع الشك»، هذا عنوان التأمل الأول. «في الصواب والخطأ» وهو عنوان التأمل الرابع، ثم انظر إلى عنوان التأمل الثاني «في طبيعة العقل الإنساني، وأن معرفته أيسر من معرفة الجسم» سنجده بالمثل محاكاة للتأمل السادس بعنوان «في وجود الأشياء المادية» و«في التمييز الحقيقي بين العقل والجسم» و«عن الله الذي يوجد»، وهو عنوان التأمل الثالث الذي يعلن مقدمًا عن التأمل الخامس بعنوان «في ماهية الأشياء المادية، والعودة إلى الله مرة أخرى». هذه الطريقة اللولبية ملائمة لخلق المشكلات. فالأشياء التي نراها مبكرًا في عملية التسلق، كثيرًا ما قد تبدو مختلفة. وربما أوضح من رؤيتنا لها من نقطة أعلى. وبالتالي، هل يتعين علينا (نحن القراء) عندما نراها مرة أخرى أن نتجاهل رؤيتنا لها منذ ثلاثة أيام؟ أو بالأحرى نقول إنه لم تكن لدينا رؤية كاملة عنها حينذاك؟ بل هناك أيضًا مشكلات أعمق. أليس من الواضح أن المشهد سيكون أوضح عندما نراه من أعلى، أكثر منه عندما نراه من أسفل؟ ومع ذلك، هل يمكن أن يكون قد حدث العكس فأصبح ضبابيًا بالارتفاع أو خلخلة الهواء؟ أو هو نوع من القلق الذي يثيره هذا العرض النظري: ففي قضية محددة – وهي ليست بالهينة أو الثانوية– وهي قضية اختلاف العقل عن الجسم، نجد أن الفيلسوف الذي تذكره الأجيال أكثر، هو ديكارت صاحب التأمل

الثاني، أكثر منه ديكارت الذي يقف - فرضًا- على قمة الجبل، أقصد التأمل السادس. إنه سؤال خادع علينا أن نواجهه في سياقه الصحيح.

والآن: كفانا تلميحات وتعميمات، فقد حان وقت النظر في النصوص. فإلى التأمل الأول إذن:

يبدأ التأمل بداية صارمة تمامًا، فديكارت يتذكر كيف أخطأ حينما أخذ الباطل على أنه حق، ولتجنب تكرار هذه المحنة قرر أن يكرس نفسه للتخلص من كل ما كان يؤمن به. ولكن، كيف يتسنى له ذلك؟ لقد اكتشف في الحال (AT7, 18, CSM2., 12) المبدأ الذي عليه أن يتبعه: لا تثق بالمرة فيمن خدعك ولو مرة.

وهو في ذلك يهتدي بالفطرة السليمة تمامًا. بيد أن ذلك لا يمنع من أن على قراء ديكارت أن يلقوا بنظرة عن قرب على هذا القول المأثور الذي يلتقونه لأول مرة. إن هذه العبارة - إذا تكلمنا بصراحة - تفيد ديكارت، ولكن فقط في خطواته الأولى على الطريق. والأفكار التي تدور حولها لن تحكم التأمل الأول وحده، بل ستهيمن على كل شيء يأتي بعده حتى آخر صفحة بالفعل. إذن، دعنا نتأمل ولو قليلًا في هاتين الكلمتين الرئيسيتين: الثقة والخداع Trust and deceive.

هل تذكر تلك القصة الخرافية عن الصبي الذي أخذ يصيح «الذئب، الذئب». لقد صدقه الناس مرة وربما مرتين، ولكن القصة انتهت نهاية حزينة، وأنت لو سألت نفسك: لِمَ نعيد هذه القصة من جديد، فالإجابة الواضحة هي أنها من أجل التحذير من رواية الأكاذيب. فأنت لو شاركت في الأكاذيب (وتم كشف أمرك!) فستفقد ثقة الناس بك ولو أقسمت كذبًا. وستدفع الثمن إن عاجلًا أو آجلًا. ودعني أُضِف لفتة صغيرة للقصة. فلنفرض أن القرية التي يعيش فيها الصبي بها كنيسة لها برج للساعة، وأن الساعة تدل على الوقت بدقة متناهية حتى مستوى الثانية، وأن عقارب الساعة تدور على القرص بدقة مطلقة، ولكن عندما يعاد ملء العجلة أو الدولاب الذي يقوم بتشغيل دق جرس الساعات (والذي يجب أن يتم كل يوم) فإن إعادة الملء ستجعل جهاز دق الأجراس عرضة لفقدان انسجام التزامن أو التوافق الزمني. وسيدق الجرس، أربع مرات عندما تكون الساعة الثالثة مثلا، وهذا لا يحدث عند كل عملية إعادة ملء، بل فقط عندما تعوز القرية الموارد المالية لشراء دولاب جديد يعمل بدقة.

ونحن لو رجعنا للقصة الخيالية، سنجد أن الفلاحين قد فقدوا الثقة في صيحات الصبي، ولكن الشيء الغريب في قصتي هذه المطولة أن الفلاحين فقدوا الثقة أيضًا في جهاز قرع الجرس. إذن نحن أمام حالتين من فقدان الثقة، وشتان الفرق بينهما. ففقدان الثقة في الحالة الأولى كان في الشخص، بينما كان فقدان الثقة في الحالة الثانية يتعلق بعدم قدرة الآلة على القيام بوظيفتها. فالصبي الصغير أراد أن يخدع الكبار، أما الساعات فلا إرادة لها ولا رغبات. ولنعد الآن لديكارت وقوله المأثور «لا تثق بالمرة فيمن خدعك ولو مرة» واسأل نفسك: هل القول المأثور يتكلم عن الثقة في الصدق، أم الثقة في القدرة؟ هل عن الثقة في الناس أم في الأشياء؟[5]. فإذا كان المفعول به لفعل «يثق» Confider (Trust) كما هو مفترض في النص هو: «هؤلاء الذين» I llis qui («Those Who»)، فلا بد أن يكون المقصود هو الناس، ولكن ديكارت سيتجاوز ما هو متفق عليه في الحال، ويستخدم العبارة لغير العاقل، أي حاسة البصر لديه عندما ينظر إلى أشياء بعيدة أو صغيرة. هذا العبور من العاقل لغير العاقل سهَّل بقية العبارة، بمنطق أن ما يسري على الفعل الأول يسري أيضًا على الفعل الآخر، وكما حدث في العبارة الخاصة بالثقة والذي يبدو بشكل طبيعي للوهلة الأولى أننا أمام سياقين مختلفين، هما الصدق والقدرة، تكرر مرة أخرى مع العبارة الخاصة بالخداع التي التبس فيها الأمر بين ما هو شخصي وما هو لا شخصي. وبالتالي، يكون من المناسب تمامًا أن نقول إن جهاز ساعة القرية كان مخادعًا، ففي الحالة الأولى نقول في البداية إن صيحات الصبي كانت خادعة. ففي الحالة الأولى (الصيحات) كان الخداع بالمعنى القوي، أي بنية تعزيز اعتقاد خاطئ، بينما لا توجد نية مشابهة لدى الساعة. ووجه الشبه الوحيد بينهما هو تعزيز اعتقاد خاطئ. لاحظ أننا عبرنا فيما يبدو دون فجوة أو تعدٍّ من مستوى الجهاز إلى مستوى الصيحات. وكنا نتكلم في كلا المثلين عن الخداع بما يبدو أنه نفس النبرة الصوتية. والحقيقة، أنه في اللغة اللاتينية، نجد أن المشكلة تأخذ منحنًى آخر: إذ كيف نميز بين الاثنين، فكلمة Falli (معصوم) وهي الفعل اللاتيني المعتمد، والذي استخدمه ديكارت بشكل متعمَّد أيضًا، إما أن يكون مجهول الصيغة، معلوم المعنى، أي بمعنى «يخطئ» أو «يخفق»، أو صيغة المبنى للمجهول الصريحة لكلمة Fallere (الخداع)، في حين أن صيغة المبني للمعلوم تعني «خادع» أو «ما يجعلك تقع في الخطأ». لذلك، غالبًا ما يُترك الأمر للقارئ ليقرر ما إذا كان ديكارت يتكلم عن «الوقوع في الخطأ» أو يتكلم عن «أنك فُهمت خطأ».

ثمة ملاحظة تمهيدية أخيرة عن الصلة بين عدم الصدق وعدم القدرة. ولنعد لساعة القرية: ألا يمكنها أيضًا أن تكون خادعة على النحو الذي سميته بالمعنى القوي؟ بمعنى أن جهازها تم تركيبه بتعمد بحيث يضلل الذين سيأتون بعد ذلك، أو يضلل فاقدي البصر؟ والواقع أن هناك رابطة عضوية إلى حد ما بين «الآلية» Machinery كوظيفة (دعني أسمِّ الساعة «آلة») وبين القابلية لهذا النوع من الحدوث. تأمل فقط في كلمات من قبيل «آلية ميكانيكية» و«حرفة يدوية» و«تصنيع أو اختلاق» و«تركيب أو تأليف» و«حيلة أو خداع». هل هي مجرد أمثلة لحدوثات جاءت بالمصادفة لتربط الفعل الأداتي بالخداع والتحايل؟ على أي الأحوال، ستكون لدينا فرصة واسعة للتفكير في هذا التزاوج عندما نتابع الحديث عن «التأملات».

وعلى الرغم من ذلك، نحن ما نزال حتى هذه اللحظة عند الخطوة الأولى. فديكارت يذكِّرنا بأن عينيه خدعتاه بالنسبة للأشياء الصغيرة والبعيدة. وهو لم يستشهد بأمثلة، ولكن في موضع آخر (انكسار الضوء: AT6, 147, CSM1, 175 أو التأمل السادس: AT7, 76, CSM2, 53) قدم مثل الأبراج المربعة: فهي تبدو مستديرة عندما ننظر إليها من بعيد. حسنًا: تخيل أنك تقترب من قرية الصبي، وأنك تزورها لأول مرة. وبينما أنت لا تزال على مسافة منها، سيمكنك تمييز برج الكنيسة. وبالطبع سيبدو مستديرًا. ولكن من خلال وعيك بالتغيرات والتقلبات السابقة، ستتقبل إدراك ديكارت. ولن تثق في عينيك. ولن تعتقد أيضًا بأن البرج مستدير، أي إنك ستشك في أنه مستدير.

لقد تلاقينا بالضبط عند الكلمة المحورية التي بها فصل الخطاب. هذه الكلمة جاءت في العبارة الافتتاحية «للتأملات» («الصرح المشكوك فيه»). وستظهر قبل جملتين من نهاية «التأملات» («لا ينبغي أن يكون لديَّ أدنى شك») ثم عشرات المرات بينهما. إنها كلمة الشك (كاسم Dubium وكفعل Dubitare)، والتي استخدمها ديكارت لكي يعين الموقف العقلي الذي قدمه من خلال فكرة عدم الثقة، والتي ستعطيها الأجيال التالية اسمًا خاصًا: ستسميها «الشك الديكارتي». وربما كان لدينا ما يبرر أن نسأل: ما سبب الفخر هنا؟ إذ لا يبدو أن هناك شيئًا متميزًا بشكل خاص في الحالة العقلية للشك فيما تخبرك به عيناك عن البرج، فسيكولوجية هذا الأمر تبدو واضحة تمامًا. فالمسألة كلها أنك لا تعتقد أن البرج مستدير، ولا تعتقد أنه غير مستدير. وبالتالي، تنأى بنفسك عن أي اعتقاد

خاص بهذا الموضوع. إنها - فيما يبدو - خبرة تشعرك بالملل والضجر. فلماذا نمجّد من أجلها؟ (أو نحط من قدر) اسم فيلسوف ما؟

إلى هنا، هذا صحيح إلى حد مقبول. ولكن لا ينبغي أن يفوتنا - وكما هو معهود في ديكارت - أنه دائمًا ما يميل كل الميل حتى يبلغ نهاية المنحدر، غير أن سياسة الامتناع عن الاعتقاد ستصبح عما قريب صعبة التمسك بها. وسيقتضي الأمر استراتيجية تتجاوز مقولة عدم الثقة التي بدأ بها ديكارت. خذ هذا المثل التالي (AT7, 19, CSM2, 13) الذي يشير إلى أنه تم خداعه وتضليله:

ألا يحدث في كثير من الأحوال وأنا مستغرق في النوم أن أكون مقتنعًا تمامًا بأنني أجلس هنا أمام وهج المدفأة مرتديًا عباءتي. بينما أنا في الحقيقة مُستلقٍ على السرير دون أي ملابس بين الأغطية!

نعم، نستطيع أن نقول تحت عبارة ديكارت المأثورة أنه بمعنى ما خُدع بالنسبة لوضعه الحالي ومكانه، تمامًا كما خدعته عيناه فيما يتعلق بشكل الأبراج البعيدة. ولكننا لو تأملنا ولو للحظة فيما يقوله، سنكتشف كم هو الفرق شاسع بالنسبة للموقف الجديد، وكم هو معقد سيكولوجيًا. فالشك في الحالة الأولى يمكن التعبير عنه على النحو التالي: «يبدو لي و كأن البرج مستدير، ولكنني على مسافة بعيدة عنه. لذا ربما لا يكون البرج مستديرًا». حسنًا، دعنا نصُغ شك الحلم بنفس الطريقة: «يبدو لي كأنني أجلس قرب المدفأة، ولكنني أحلم. لذا ربما لا أكون جالسًا قرب المدفأة». أول ما نلاحظه عند سماع هاتين العبارتين أن هناك انحرافًا ما. أقصد شيئًا غريبًا في العبارة الثانية. فهل هناك حقيقة، أحلام واضحة جلية كفلق الصبح حتى يعي الإنسان تمامًا كل ما جاء فيها، وبحيث يمكنه أن يقول - إن صح ذلك - «أنا الآن أحلم بكذا...». والواقع أن باييه - كاتب سيرة ديكارت - يخبرنا أن هذا هو ما حدث بالضبط في إحدى المرات، في الليلة المذكورة التي رزق فيها بثلاثة أحلام عن سان مارتان إيف في عام 1619: يقول باييه «إنه لم يؤكد فحسب وهو مستغرق في النوم أن هذا حلم، بل وفسره أيضًا قبل أن يستيقظ» (حياة مسيو ديكارت VOL 7, P.51، مقتبس من AT 10 ,184). ولنفرض أن الأمر جاء على هذا النحو، فإن الأحلام الواضحة تعد شاذة وغير مألوفة. وبالتأكيد، نحن لا نستطيع أن نطالب من يؤمن بالشك الديكارتي أن تكون لديه هذه

النوعية من الأحلام بالضبط. وبالتالي، ففي العرض الذي قدمه ديكارت عن الشك، يجب أن نعتبر العبارة الثانية ضعيفة، وليكن بأن نضيف إليها كلمة «ربما» Perhaps، وبذلك تأخذ الصورة التالية: «يبدو لي وكأنني أجلس قرب المدفأة، ولكن ربما أحلم. لذلك ربما لا أكون جالسًا قرب المدفأة». وعلى الرغم من أن هذه الصيغة تبدو أفضل، فإن العرض أهمل شيئًا هامًا سكت عنه. انظر إلى العبارة الأولى الآن، هل هي ملائمة بالفعل لعقلية الشاك؟ هل تعتبره فحسب كأنه جالس؟ أم أنها بالأحرى تخبرنا بأنه متيقن من ذلك. أي أنه يعرف معرفة تامة ما هي جلسته. لذا، ألا يحق لنا أن نعتبره يقول: «أنا متيقن من كوني جالسًا قرب المدفأة. ولكن من يدري لعلي أحلم. لذلك ربما لا أكون جالسًا قرب المدفأة»؟ هذا التصحيح الأخير لا ينبغي أن نعتبره هينًا، بل هو يشير لسمة هامة من سمات الشك الديكارتي. وأكثر فأكثر، فإن هذا الشك سيطالب الشاك بأن يقول «ربما لا» بينما هو مقتنع فطريًا بأن يقول «بالطبع نعم». وهذا يتطلب منه أن ينحي جانبًا، ليس مجرد الانطباعات فحسب (كما في حالة البرج)، بل وأيضًا كل صور اليقين - تحت افتراض يختلقه عن نفسه وعن حالته الراهنة.

«فلنفرض إذن أنني أحلم، وأن هذه المفردات - أقصد أن تكون عيناي مفتوحتين، وأنني أحرك رأسي وأمد يديَّ - ليست حقيقية، بل ربما في الحقيقة ليس لديَّ هذه الأيدي أو هذا الجسم على الإطلاق». (AT7, 19, CSM2, 131). والآن، انظر إلى الجملة الأخيرة بتمعُّن، ستجد أن قوله بفقدان الثقة، وارتباطه بالذاكرة عن أحلامه، وكيف أنها كثيرًا ما خدعته. سيحتم على ديكارت كشاك أن يرفض كل ما آمنا بصدقه والتي يعتبرها في الحقيقة علومًا «كالفيزياء والفلك والطب» (تلك هي قائمة علومه التي ذكرها بعد سطور قليلة من الجملة التي اقتبستها)، وهو لن يرفضها لأنها تخفي ذلك الخطأ الغريب، بل لسبب آخر أكثر جذرية هو أن موضوعها الحقيقي - وليكن الجسم البشري في حالة الطب- لن يكون له وجود على الإطلاق، أو لن يكون مطلقًا على النحو الذي نعرفه به. وبذلك يكون شك ديكارت شكًا شاملًا.

ولكن ديكارت لن يواصل ذلك إلا للحظات قليلة. وحجته على ذلك أن شكه ليس شكًا مطلقًا تمامًا. فهناك الكثير من القناعات التي لم يتطرق إليها البحث. فالأحلام -فيما يقول - تشبه الرسم. ومهما يكن المنظر المرسوم على الكانفاه خياليًا أو وهميًا، فإن

بعض الأشياء في المنظر لا يمكن أن تكون وهمية، وليكن مثلا وجود نقطة أو بقعة زرقاء. وبهذا المعنى فإن الرسم يعتبر وجود اللون أمرًا مسلمًا به بلا جدال. حسنًا: إن نفس الشيء يسري على الأحلام. فمهما تكن الأحداث التي تقع في خبرتنا في الأحلام غير حقيقية، فلا بد لبعض مكوناتها أن تكون حقيقية: وليكن مثلا خصائص المكان والزمان بوجه عام، وإلّا لن تكون هناك أحداث، ولا حتى حلم بالأحداث. ونفس الشيء بالنسبة للشكل والموقع والأعداد، يجب أن نعتبرها كلها صفات فعلية للعالم. نخلص من ذلك إلى أنه حتى لو افترضنا أننا نحلم، فهناك أيضًا الكثير مما نعتقد بصدقه ولا نشك فيه (AT7, 20, CSM2, 14).

والحقيقة أنه من الصعب ألّا يعاودنا الظن مرة أخرى فيما يقوله ديكارت. ففي بداية الحجة، نجد أن قوله بأن الأحلام خدعته فيما يتعلق بوضع جسمه، يجيز افتراض أنه ليس لديه مثل هذا الجسم على الإطلاق. فإذا جاز لديكارت أن يقول إنه كثيرًا ما ضلل في الحلم خطأ بأن 91 ليس رقمًا أوليًا، فلماذا لا يجوز له بالمثل أن يفترض أنه لا وجود لمثل هذه الأشياء التي نسميها أرقامًا أولية أو أصلية؟ ولماذا يعد التعارض بين المدى الذي بلغه الشك منطقيًا ومعترفًا به في حالة، غيره في حالة أخرى؟ ولماذا يترك شك الأحلام يقين الأرقام سليمًا لم يمس؟ والرأي عندي أنني لا أستطيع أن أقاوم الارتياب بأن ديكارت ضرب هذا المثل بشكل تعسفي ليخبرنا بأنه لا يكترث بالأحلام[6]. ففي الصفحة الأخيرة من «التأملات» سيعلن بالمصادفة أن هناك بعد كل شيء اختبار نتحقق به من اليقظة: «عندما أشاهد بشكل متميز من أين أتت الأشياء... وعندما أستطيع دون فاصل أن أربط إدراكي لها بكل مجريات حياتي. فإنني حينئذٍ أكون متيقنًا تمامًا من أنني مستيقظ ولست نائمًا». (AT7, 90, CSM2, 62) وهذا هو ما يسمى باختبار الاتساق المنطقي، وهو دواء قديم ما تزال فاعليته بحاجة إلى إثبات، بمعنى: ألا يمكنني ببساطة أن أحلم بأن إداراكاتي الحالية متسقة مع حياتي السابقة؟ هذا ما لم يرد عليه ديكارت.

من ناحية أخرى، لا شيء يحدث بالمصادفة بالنسبة لسبب الشك الذي يعرضه في النص التالي:

إن الرأي الذي استقر عندي طويلًا، وضرب بجذوره بشكل راسخ في عقلي، هو أن هناك إلهًا عظيم القدرة خلقني إنسانًا على ما أنا عليه. فكيف يتسنى لي أن أعرف أنه خلقني بحيث لا تكون هناك أرض ولا سماء ولا أشياء ممتدة ولا شكل ولا حجم ولا موضع، بينما كل هذه الأشياء تظهر لي على الرغم من ذلك موجودة، تمامًا كما هي الآن؟ والاكثر من ذلك، وما دمت أحكم بأن الآخرين مخطئون حينما يعتقدون بأن لديهم معرفة بلغت حد الكمال، فلم لا أكون أنا بدوري مخطئًا في كل مرة أقوم فيها بجمع اثنين + ثلاثة أو أعد أضلاع المربع، أو حتى في أبسط الأمور إذا أمكن تخيل ذلك. ولكن، لعل الله لم يسمح لي بأن أكون مخدوعًا ما دام هو الخير الأسمى، ولكن إن لم يتعارض ذلك مع خيريته أنه خلقني بحيث أكون مخدوعًا طول الوقت، فسيكون أيضًا من الغريب بالنسبة لخيريته أن يسمح لي بأن أخطئ بين وقت وآخر - الأمر الذي لا يمكن أن يقال بالتأكيد. (AT7, 21, CSM2, 14)

ففي إحدى العبارات يقول: «كيف لي أن أعرف أن الله لم يخلقني بحيث أخطئ دائمًا»؟

وقد أعطت الأجيال التالية لهذا السؤال اسمًا هو «فرضية خداع الله» Deceiving God Hypothesis. هذه الفرضية تحتل بالطبع مركز الشك الديكارتي، وإن لم يكن بالضبط، ولكنَّ لها تأثيرًا واسعًا على «التأملات». إذا استدعيت مرة، لن يغيب شبح الرب المخادع أبدًا. وستؤدي إلى انحراف الحجة في كل مرة بنفس الطريقة التي يقوم فيها المنشور الزجاجي بجعل أشعة الضوء المارة خلاله تنحرف. وسنلتقي بها عديدًا من المرات، ولكن دعوني أحصر نفسي الآن في بعض العموميات المفتوحة.

إن الفكرة يجب أن تكون قد خطرت لديكارت في أواخر ثلاثينيات القرن السابع عشر، لأنه لم يأت أي ذكر لفرضية الله المخادع في الجزء الرابع من «المقال في المنهج»، وهو نص عام 1637 الذي يسبق «التأملات»، ولكن إذا تفحصنا بدايات القرن السابع عشر، سنجد أن فكرة الله وفكرة الخداع غالبًا ما كانتا متلازمتين تمامًا. «كما أنه لا يمكن للإنسان أن يخدع الله، كذلك الله لا يجوز أن يخدع الإنسان». هكذا كان جون دون J. Donne يخبر المؤمنين المخلصين في كاتدرائية القديس بول في عيد الكريسماس

عام 1625[7]. ونفس هذا الارتباط الثنائي وجد في الأعمال اللاهوتية لفرانسيسكو سواريز[*] (1617-1548) F. Suarez. فهل هي خطيئة وإثم كبير أن تتهم نفسك -وأنت تعترف للكاهن- بخطيئة مهلكة أنت لم تقترفها في الحقيقة؟ هكذا يجيب «كمال الاعتراف» بنعم. هل يريد الله دائمًا أن يخدع البشر؟ والإجابة بلا، كما هي في «رسالة في الإيمان»[8]. وفي عام 1625 (وهو العام الذي ألقى فيه دون موعظته) تمت مناقشة موضوع خداع الله في ذلك المجلد في القانون بعنوان «قانون الحرب والسلام» لهوجو جروتيوس. يقول فيه: «مهما تكن عظمة حق الله على البشر... فإن الكذب مخالف لطبيعته»[9]. ويطلب جرويتوس من قرائه العودة للكتاب الثالث من «الجمهورية» حيث يوبخ أفلاطون الشعراء لاعتقادهم أن زيوس مخادع. فما حاجة الرب للتحايل؟ هل لكي يخفي جهله؟ حاشا لله فهو عليم بكل شيء. هل لكي يخفي الحقيقة عن مخبول أو مجنون؟ أبدًا، فليس من بين أنصار الله مجنون لكي يخضعه للأعداء. فالله لا يخاف أحدًا (382-e).

إذن، فالرابطة بين الله وبين الخداع ليست جديدة تمامًا. ولكن ما زال السؤال يلح علينا: لماذا طفا هذا الفكر على السطح كثيرًا وفي مختلف الاتجاهات في القرن الذي يكتب فيه ديكارت؟ هل هي مجرد مصادفة؟ أم هي موضة فكرية؟ وأنا أعتقد أن الإجابة هي «لا». فالرابطة بين الله وبين الخداع أو عدم الخداع تتوافق مع تغير هام طرأ على وجهة النظر للإنسان، والذي حدث في أوروبا في القرن السابع عشر، وهو التغير الذي عكسته ملاحظة جروتيوس التي تكلمنا عنها منذ قليل. وانعكس أيضًا على السؤال الذي سيشغل ديكارت طيلة «التأملات» وهو: هل من حقه أن يتذمر أو يشتكي من أن الله لم يجعله أفضل مما هو عليه الآن؟ غير أن ذلك يعد خارج النطاق الذي حددناه حتى الآن. فدعنا نبقَ مع «التأملات» ونركز أبصارنا على الشك والتشكيك.

ومع ذلك، هناك برغم كل شيء اختلاف جوهري بين ديكارت وبين معاصريه. فعندما ناقش جروتيوس وسواريز قضية الله وعلاقته بالخداع، عالجوا الموضوع كمسألة عقلية. بمعنى أنهم درسوا الحجج التي مع أو ضد رأي ما، ثم انتهوا إلى نتيجة منطقية هي أن الله يستحيل أن يخدع. من ناحية أخرى، فإن ديكارت لا يناقش قضية مجردة، فالمشكلة

(*) لاهوتي إسباني وفيلسوف. المترجم

ليست فيما إذا كان الله يضلل البشر أحيانًا أو يستحيل أن يفعل ذلك، بل بالأحرى فيما إذا كان الله يضلله هو، أي ديكارت الآن ودائمًا (semper– أي دائمًا– كما يقول نصنا في الصفحة قبل السابقة). ألا يشبه ديكارت ساعة القرية التي تدق الساعة الخطأ الآن، لأنه مهيأ لدق الساعة الخطأ طول الوقت؟ والأكثر من ذلك أن ديكارت لن يحاول إزالة القلق في الحال من خلال حجة تبرهن على حماقته: بل على العكس من ذلك، سيستمتع بالحديث عنه أكثر من تأملين، ولم يوقفه شيء – وهو الذي كان عليه أن يستمر إلى ما لا نهاية – سوى أنه لم يحقق تقدمًا أكثر فيما يبحث عنه. ففي مرحلة ما (AT7, 36, CSM2, 25) يرى أن الله الخادع يستلزم سببًا «بالغ الضعف أو سببًا ميتافيزيقيًا إن جاز التعبير» للشك، ولكن في أغلب الأحيان تسود نغمة شخصية ودرامية لفكرة هذا الخداع.

والحقيقة أن هذا العمل الدرامي سيوقع ديكارت في ورطة مع السلطات الدينية الهولندية. فسيتهم في أوتريخت وليدن كلاهما بالتجديف والكفر لأنه يفترض بشكل خطير أن الله مخادع. وكان لديكارت رده المقنع على هذا الاتهام[15]. فهناك فرق شاسع – فيما يقول – بين افتراض شيء ما وبين الإيمان به: فبعكس الإيمان، فإن الافتراض هو مجرد موقف عقلي. ولا يتضمن أي التزام من أي نوع من جانب صاحب الافتراض. وكما سنرى عندما يمضي بنا الحديث، أن الالتزام (أو «الموافقة» وهو اللفظ الذي استخدمه ديكارت) عنصر حاسم في حياة العقل. لذلك ربما لا يثير دهشتنا أنه كان يتعين عليه أن يلجأ للقول بغياب هذه الموافقة عندما يرد على الاتهام بالكفر. أما ما إذا كان الرد كافيًا أم لا، فهذه مسألة أخرى. هل تذكرون عطيل، ذلك الزوج الغيور الذي لا يثق بزوجته على الرغم من أنها لم تقدم له مطلقًا سببًا يبرر شكوكه. أليس هذا هو موقف ديكارت أمام الله؟ فبخلاف إدراكاته الحسية أو أحلامه، لم يحدث أبدًا أن خدعه الله. إذن فالشك في الله لم يعد يبرره القول بعدم الثقة، أكثر من الشك في ديدمونة. ألا نجد في أنفسنا ميلًا لإصدار نفس الحكم على عطيل؟ «فنحن لا نحترم الرجل الذي يغار على زوجته لأن هذا يدل على أنه لا يحبها بالطريقة الصحيحة، وأن لديه فكرة سيئة عن نفسه أو عن زوجته. وأنا أقول إنه لا يحبها بالطريقة الصحيحة، لأنه لو كان يحبها بصدق، ما وجد في نفسه ميلًا لعدم الثقة بها». فمن الذي كتب هذا؟ إنه ديكارت عندما كان يتحدث عن الغيرة التي «تستحق اللوم»

في فقرة 169 من «انفعالات النفس» (AT11, 458, CSM1 , 390)، في مناقشة ليدن المحظورة عن فرضية الرب المخادع عام 1676 (11).

ونحن نتناول مسألة الله المخادع، قد يكون من المفيد أن نبدأ برأي ديفيد هيوم الذي جاء بعد «التأملات» بمئة عام. يقول هيوم: «إن الشك الديكارتي - إذا جاز أن يصل إليه أي كائن بشري بأي حال - (وإن كان من الواضح أن ذلك مستحيل) هو شك عضال غير قابل للعلاج»(12). ولكن، دعنا من مسألة عدم القابلية للعلاج لنناقشها فيما بعد، ولنركز على الاتهام الآخر، وهو أن الشك الديكارتي «كما هو واضح» لا يمكن «لأي كائن بشري أن يصل إليه».

والآن، ركز على الكلمة الأولى وهي الظرف أو الحال «من الواضح Plain». فالطريقة الواضحة فيما يبدو للتعبير عن فرضية الرب المخادع، هي تلك الصيغة التي استخدمتها للتعبير عن شكوكه المبكرة حول شكل الأبراج أو وضعية جسمه، ثم دعنا نتكلم الآن عن مجموع (2 + 3)، وهو المثال الذي قدمه ديكارت نفسه عندما أطلعنا على الشك الجديد (انظر النص الذي اقتبسته قبل بضع صفحات). سنجد أن الألفاظ تأتي على هذا النحو: إذن «فأنا على يقين من أن (2 + 3 = 5). ولكن أليس من المحتمل أن يكون الرب قد خدعني بحيث يكون مجموع (2 + 3) لا يساوي خمسة». أما الجزء الأول من الجملة فليس لنا معه مشكلة. ولكني أسأل: ما الذي يمكن أن يكون أكثر وضوحًا وتميزًا (وهي الصفات المفضلة عند ديكارت) من فهمي لعملية الجمع البسيطة هذه؟ ولكن الأسئلة تبرز عندما نتجاوز هذه العملية، وبخاصة بالنسبة لجزء الجملة الأخير. أي جملة «أليس من المحتمل». فعلى الرغم من أنها مشروطة، فهل أستطيع أن أؤكدها بأية حال- أي هل أستطيع ذلك سيكولوجيًا؟ بمعنى هل أستطيع أن أقول إن مجموع اثنين وثلاثة ربما لا يساوي خمسة، ليس بأن أنطق الألفاظ أو أكتبها، بل أن أعنيها بحق؟ هكذا نجد أنفسنا نخطئ مرة أخرى عندما نواجه الصدام بين «نعم بالطبع» وبين «ربما لا»، ولكن هذه المرة في موقف تكون فيه «نعم بالطبع» قوية بدرجة كبيرة: فهل ما زلنا نستطيع في «هذا الموقف» أن نمني النفس بفكرة «ربما لا»؟

وفي أحد النصوص الهامة، ينكر ديكارت أننا نستطيع ذلك، يقول:

بعض الإدراكات الحسية تكون واضحة جلية، وفي نفس الوقت بسيطة حتى أنه يستحيل علينا أن نتصورها دون أن نعتقد بأنها صادقة... ونحن لا نستطيع أن نشك فيها إلا إذا تصورناها، ولكننا لا نستطيع تصورها دون أن نعتقد في نفس الوقت بأنها صادقة، ومن ثم، لا نستطيع أن نشك فيها دون أن نعتقد بصدقها في نفس الوقت، وهذا يعني أنه يستحيل علينا الشك فيها.

... ولا هو اعتراض أن مثل هذه الحقائق قد تبدو لله أو للملائكة كاذبة، لأن يقين إدراكنا الحسي لن يسمح لنا بالإنصات لمن يخترع هذا النوع من القصص(13).

فلنفرض أن قضية «مجموع اثنين وثلاثة يساوي خمسة» تصلح كوثيقة تشهد على إدراك حسي واضح وجلي، فمن المستحيل - كما يقول نصنا - أن نشك فيها، أو حتى أن نستمع لما يوحى إلينا بأننا ربما خدعنا فيها من خلال الله المخادع، فالشك في الإدراك الحسي للواحد منا يتضمن التفكير فيه. وعندما يكون الإدراك واضحًا جليًا، فإن مجرد التفكير فيه يتضمن الاعتقاد بيقينه.

ولكن ما يزال هناك الجانب الأخلاقي - حتى لو كان من عند غير هيوم - الذي يجب إزاحته. أقصد ليس فحسب استحالة قبول فرضية الله المخادع صراحة، بل الأحرى عدم قبولها على أنها واضحة جلية، غير أن ذلك يستلزم استراتيجية أكثر تعقيدًا لعدم الثقة. والحقيقة أن ديكارت قدم في «التأملات» خطوتين من هذه الاستراتيجية على الرغم من أن إحديهما لم تصمد طويلًا. يقول ديكارت في التأمل الأول: «ستكون خطة جيدة أن أحوِّل إرادتي نحو الاتجاه المعاكس مباشرةً، وأن أخدع نفسي (me ipsum fallere) بالتظاهر لفترة ما بأن هذه الآراء السابقة كاذبة تمامًا وخيالية». هذا القول جاء مباشرة بعد أن احتلت فرضية الرب المخادع المشهد (AT7, 22, CSM2, 15). هذا هو السيناريو الأول إذن: أي أن نخدع أنفسنا.

وعلى الرغم من أن خداع الذات سمة مألوفة من سمات حياتنا، فإنه يصعب تصوره. تأمل في حالة الزوج الغيور (عطيل؟) الذي أرغم نفسه على عدم الثقة في زوجته، بينما هو في قرارة نفسه يعلم علم اليقين أنها تحبه. فنحن هنا فيما يبدو أمام انفصام في الذات. فهناك من ناحية الذات التي تعرف الحقيقة، ومن ناحية أخرى الذات التي تكبت هذه المعرفة وتتخبط في الشك. كذلك يحدث انفصام مماثل عندما نطيل التفكير في الرب

المخادع، بين ذات تعي جيدًا مجموع اثنين وثلاثة، وذات تكبت هذا الوعي وتعتقد أنه ربما خلقها الله على النحو الذي... إلخ... إلخ. وبالطبع فإن مصطلح «الكبت» Re-pression بمعناه هذا الحديث، لم يكن هو المعروف في القرن السابع عشر، غير أن ذلك لا يمنع من أن ديكارت استخدمه - فيما يبدو - بشكل قريب جدًا من معناه الآن للتعبير عن الفكرة، عندما تكلم عن «تحول إرادته بشكل مباشر نحو الاتجاه المعاكس». نعم، لا بد التسليم بأن الديناميكيات العقلية مختلفة - أي الانصراف عن، بالأحرى عن الإرغام أو الإجبار، ولكن النتيجة تبدو واحدة.

وبقدر ما أعرف، فإن اللجوء لخداع الذات كنموذج لقبول فكرة خداع الرب، حدث فقط في السطور القليلة التي اقتبستها. لذلك ربما لا ينبغي ألّا نضخم منها كثيرًا. ومع ذلك، هناك سيناريو آخر للفصام العقلي وصفه ديكارت بشكل أوسع في «التأملات» قربَ بداية التأمل الثالث (AT7, 36, CSM2, 25).

> **مهما تكن فكرة قدرة الله المطلقة الموجودة لديَّ مسبقًا، لا أستطيع سوى الاعتراف بانه من السهل عليه - إذا شاء - أن يدبر أمري بحيث أضل حتى في الأمور التي أعتقد أني أراها غاية في الوضوح بعين عقلي. ومع ذلك، عندما أوجه انتباهي للأشياء ذاتها التي أعتقد أني أدركها غاية في الوضوح، اقتنعت بصحتها اقتناعًا يحملني على أن أنفجر قائلًا: «ليضلني من استطاع ذلك، فما هو بقادر على أن يحملني على القول بان... حاصل جمع اثنين وثلاثة أكثر أو أقل من خمسة، أو ما شابه ذلك من الأشياء التي أرى بوضوح استحالة وجودها على غير ما هي عليه.**

لقد وجد ديكارت أن لديه معتقدات متضاربة، ولكنه عندما قبل فكرة القدرة الإلهية، أعتقد أن هذا الإله يمكن أن يخدعه في أي قضية مهما تكن واضحة جلية. ولكنه عندما فكّر في إحدى تلك القضايا (ولتكن حاصل جمع اثنين وثلاثة يساوي خمسة) تأكد من أن أي إله مهما تكن قدرته لا يمكنه أن يخدعه فيها. إن ما نراه هنا هو نموذج واحد من الصراع الداخلي. أقصد أنه ليس شخصًا واحدًا منقسمًا على نفسه في نفس الوقت، أمام رأيين متعارضين، بل شخص ملتزم التزامًا كاملًا بكلا الرأيين المختلفين في وقتين مختلفين حددهما بنفسه.

هذا المأزق ليس استثنائيًا. ففي مسرحية سترندبرج(*) Strindberg's play، كان بطل المسرحية الأب أدولف يعتقد أن النساء - كل النساء - خادعات إلى أبعد الحدود. ويستطعن إظهار حبهن لرجل ما، بينما هن لا يشعرن تجاهه بأي شيء. فإذا سلمنا بذلك جنبًا إلى جنب مع الحقائق الخاصة بالفسيولوجيا البشرية (عند نهاية القرن التاسع عشر) فإنه يستحيل على أي رجل أن يكون على يقين من أن الطفلة التي ولدت له واعتبرها ابنته الطبيعية هي بالفعل ابنته. والآن، فإن أدولف يعترف - وهو محق تمامًا - بأنه في مختلف لحظات حياته لم يكن قادرًا على مقاومة اقتناعه بأن زوجته تحبه. وعلى الرغم من أنه يعرف بيقين أنه لن يستطيع مرة أخرى أن يقاوم هذه القناعة في المستقبل، فهو متيقن من أن عدم قدرته على الشك في زوجته في مثل هذه الظروف، لا يمكن أن يفسر سوى أنه دليل آخر على قدرة النساء الهائلة على الخداع. وأخيرًا انتهى الأمر بانتحار أدولف. فإذا قارنا هذه النتيجة المأساوية بمثيلتها في «التأملات» كما نعرف، فإننا نحمد الله أن ديكارت خرج من مأزقه بنتيجة أسعد.

إن ما يوضحه التماثل بين مسرحية سترندبرج وبين «التأملات» هو أنه في الصراعات من هذا النوع، فإن أفكار الشخص يجب أن تتميز بعضها عن بعض بحسب زمن حدوثها. فالصراع يبرز حدثين أو سلسلة من الأحداث، فهناك وقت أو أوقات الحب والهيام، عندما كان أدولف عاجزًا عن الثقة في زوجته. وهناك وقت أو أوقات الشك عندما استحوذت عليه قناعته بالخداع الأنثوي الذي لا حدود له، ولكننا لو رجعنا الآن إلى ديكارت، سنجد أمامنا سؤالًا يطرح نفسه. فمن غير الطبيعي أن نفترض أن الناس قد فقدوا أفكارهم وقناعاتهم السابقة حتى لو أصبحوا في قبضة القناعة المناقضة. لذلك في نفس اللحظة التي اعتقد فيها أدولف أنه لا يمكن لرجل أن يثق أبدًا في زوجته، كان من المرجح أن يتذكر، على الرغم من ذلك، اللحظات التي شعر فيها بالثقة فيها. وهنا نجد أن مصير ديكارت كان مختلفًا بحكم الظروف. فذاكرة لحظة الحب لا تحتاج مطلقًا أن تكون مشابهة للشعور بهذا الحب مرة أخرى: فتذكر الحب هو أبعد ما يكون عن معايشته ثانية. ولكن، هل هناك مسافة مماثلة بين تذكر اليقين الديكارتي وبين الشعور به؟ وبناء

(*) يوهان أوجست سترندبرج (1912-1849) كاتب وروائي درامي سويدي. المترجم

على ما يقوله ديكارت، إياك أن تنسى تلك الإدراكات الحسية «الواضحة تمامًا»، والتي يكفي مجرد التفكير فيها لتوليد الاعتقاد بها. حسنًا: فما الذي حدث للذاكرة بالنسبة لحالتها؟ فهل ذاكرتنا بأننا على يقين بأن حاصل جمع اثنين وثلاثة يساوي خمسة تتضمن فكرة أن حاصل جمع اثنين وثلاثة يساوي خمسة، وبالتالي اليقين بأن حاصل جمع اثنين وثلاثة يساوي خمسة؟ فإذا كانت الإجابة بنعم، فإن الشك الديكارتي يفترض نوعًا من فقدان الذاكرة.

وبالطبع، فديكارت ليس بحاجة إلى أن يقول «نعم. فهو على أي الأحوال لديه طريقة أخرى للمباعدة بين قبول الأمس وبين عدم ثقة اليوم. وبالرجوع للنص الذي استشهدنا به في الصفحة السابقة، والمقتبس من التأمل الثالث «سيكون من السهل عليه أن يقول لقد أخطأت حتى فيما اعتقدت أنني رأيته غاية في الوضوح بعين عقلي». لاحظ الطريقة الباردة التي يعلن بها ديكارت قدرة الله المخادع على خداعه، دون أن يقدم مثالا، اكتفاءً بالوصف العام. وفي حين أن الأمثلة قد أشير إليها في التأمل الأول باعتبارها تدلنا على فكرة الرب المخادع (ارجع إلى صفحة 26–27 في الترجمة)، فقد أشير إليها فقط بشكل غير مباشر: «ألا يجوز لي بالمثل أن أخطئ في كل وقت أجمع فيه اثنين وثلاثة، أو أعد أضلاع المربع». لقد اصطنع الشك بحيث يقوم على الأفعال العقلية كالجمع والعد، ولم يقدم ديكارت أبدًا تفصيلات فعلية للقضايا المرتبطة بهذه الأفعال، والتي قد يجعله الله يخطئ فيها.

وهكذا يمكن قبول فكرة الله المخادع ولكن بطريقة ملتوية، فأقول: يمكنني أن أقول لنفسي ربما خلقني الله بحيث أخطئ حتى في الأمور التي أشعر بيقين بصدقها، ثم لا أسترسل في مزيد من التفاصيل. وتجدر الإشارة أيضًا إلى أن البعض فحسب مما أنا على يقين منه يمكن أن يكون موضعًا للتساؤل، ولكن فقط بهذه الطريقة غير المباشرة: مثل العمليات الحسابية البسيطة، والبديهيات المعروفة مثل: «أن ما أنجز لا يمكن عدم إنجازه»، أو «يستحيل أن أكون لا شيء، عندما أعتقد أنني شيء». تلك هي أمثلة ديكارت. وهناك قناعات أساسية أخرى في وسعي أن أشك فيها صراحة دون التواء. فيمكنني أن أقول مثلا: «أنا متأكد من أن لي جسمًا. ولكن من يدري لعل الله يخدعني، وبالتالي قد أكون بلا جسم»، أو «أنا متأكد من وجود أناس غيري في العالم، ولكن ربما... إلخ... إلخ». ففي مثل هذه

الحالات بالغة الأهمية (وكما سنرى) أستطيع في نفس اللحظة الواحدة أن أعترف بيقيني وأيضًا أن أعلن عن شكوكي.

لقد انتحر أدولف، ولكن ديكارت لم يفعل. غير أن ذلك لا يعني بالنسبة لديكارت أن فكرة الرب المخادع ليست خبرة بسبيلها إلى الزوال: «فهي برغم ذلك تشعرني وكأنني أهوي فجأة في أعماق دوامة تلفّني بدورانها السريع، فلا أنا بقادر على الاستقرار على القاع، ولا أنا قادر على السباحة صاعدًا إلى سطح الماء» هكذا يبدأ التأمُّل الثاني. ونفس هذه الملاحظة ينتهي بها التأمُّل الأوَّل ولكن بتصوير مختلف، فديكارت يشبه نفسه بسجين يستمتع بحرية تخيلية وهو يغط في النوم. وبالتالي، يحث نفسه على الاستمرار في النوم: وتفسير الحرية في هذا المثال هو بالطبع التحرر من الشك. لاحظ ولو بشكل عرضي أن خداع الذات في هذه الصورة للسجين تظهر مرة أخرى: خداع الذات الذي يجعل الواحد منا يقاوم الاستيقاظ حتى لا يواجه الحقيقة المؤلمة، والمدهش أن الخداع هنا يعمل في الاتجاه المعاكس كوسيلة لمنع قبول فكرة الله المخادع.

فإذا كان ذلك هو ما حدث، فإن من واجبنا أن نندهش للسبب الذي يجعل ديكارت يظل لفترة طويلة تحت استحواذ هذا الهاجس حتى التأمل الرابع(١٤). وفي رأيي، أن السبب الرئيسي بسيط. فنحن نتذكر فرضية ديكارت بأن الله خلقه بحيث يخطئ دائمًا، والتي مكنته من التمييز بين نوعين من الحقائق اليقينية. تلك التي يمكنه أن يقول عنها- نتيجة للفرضية- «ربما لا» في نفس اللحظة التي فصَّل فيها أحدهما، ثم النوع الآخر من الحقائق اليقينية التي لا يستطيع أن يقول عنها ذلك على الرغم من الفرضية. فهو يمكنه أن يقول «ربما ليس لي جسم»، ولكنه لا يمكنه فعلًا أن يقول «ربما حاصل جمع اثنين وثلاثة لا يساوي خمسة». وبتعبيري أنا أقول إن هذا تمييز بين حقائق يقينية قابلة للشك مباشرة، وأخرى ليست كذلك. حسنًا: فإن ديكارت سيكرِّس تأملًا بأكمله هو التأمل الثاني للتحرِّي عن هذا التمييز بقدر ما يطبق على الحقائق اليقينية التي لدينا عن أنفسنا – أي عن نوع المخلوقات التي هي نحن. ومن التمييز بين نوعي الحقائق اليقينية، سيتمكَّن من الوصول للنتائج البعيدة عمن تخصه هذه الحقائق اليقينية – أقصد التي تخص المخلوقات التي هي نحن، ولكن سنتكلم عن ذلك فيما بعد.

إذن، فالحواس غير الجديرة بثقتنا، والأحلام والرب المخادع، هي أساس الشك الذي قدمناه حتى الآن. ولكن قبل إن أغادر التأمل الأول، أريد أن ألقي بنظرة سريعة على ثلاثة أسس أخرى للشك قدمها ديكارت حتى الآن. وقد تبدو للوهلة الأولى سريعة الزوال. ولكنْ - كل منها بطريقته الخاصة - سيكون له نصيبه من الأهمية.

هاكم الأول:

> **ما السبب الذي يجعلني أنكر أن هاتين اليدين وهذا الجسم يعودان لي، سوى أن أشبّه نفسي بهؤلاء المخبولين الذين تضررت أدمغتهم من الأبخرة المنبعثة من عصارة الصفراء حتى أنهم لا يفتاون يؤكدون أنهم ملوك (بينما هم يعيشون في فقر مدقع). ويتصورون أنهم يلبسون ثيابًا أرجوانية كرمز للمنزلة الرفيعة (بينما هم عرايا)، أو أن لهم رؤوسًا من صلصال، أو أنهم أشجار من يقطين، أو أنهم مصنوعون من الزجاج؟ والسبب هو أنهم مجانين. ولن أكون أقل منهم جنونًا إذا اعتبرت أن حالتهم تنطبق عليَّ.**

حدث ذلك مبكرًا، بعد الشك في الأشكال والأبراج البعيدة مباشرة. واعترف ديكارت للتو بأن عدم الثقة في جدارة بصره لا يعطيه مبرر الإفراط في الشك. ومع ذلك فعيناه لم تخدعاه إلّا في الأشياء الصغيرة والبعيدة فحسب. فماذا عن يقينه بأنه جالس الآن بقرب النار مرتديًا عباءته، ممسكًا بصحيفة من الورق؟ وهنا يأتي نصنا (,AT7, 19 CSM2, 13). ألا يشبه هؤلاء المخبولين الذين تكلم عنهم والذين يعتبرهم كذا وكذا.. إلخ.. إلخ؟

غير أن هناك حقيقتين تلفتان النظر بالنسبة لهذه الفرضية. الأولى أنها قُبلت بطريقة مبالغ في إيجازها. أي بالضبط الجملة الوحيدة التي لدينا هنا، بل وصُرف النظر عنها بشكل أكثر إيجازًا في الجملة الثانية من نصنا، ولم نسمع بعد ذلك أبدًا عن الجنون في «التأملات». والحقيقة الثانية والمرتبطة بالأولى، أن هاتين الجملتين لم تلفتا انتباه أيٍّ من القراء الأكاديميين لديكارت - حتى بضعة عقود مضت - حتى كشف ميشيل فوكو M. Foucault في كتابه «تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي» عن رفض ديكارت المقتضب لفرضية الجنون، كدليل إضافي على الظاهرة التي يقول إنها واحدة من أكثر الحوادث التي تستوقف النظر في بداية القرن السابع عشر - وهي «الحبس الكبير» The

great confinement. ففى كل مكان من أوروبا الغربية، اعتقد الناس أن المجانين والمخبولين يجب أن يحبسوا في مؤسسات للحجز، وأن تسدل عليهم ستائر النسيان.

وعلى الرغم من أن تلك هي مجرد ملاحظة عابرة[15]، فإن هذا التقييم تطلّب ردًا مطولًا من جاك دريدا J. Derrida الذي قدم أكثر بكثير مما يتطلبه الحد الأدنى لفهم الفقرة[16]. فتخلّي ديكارت عن فرضية كونه مجنونًا هي - فيما يرى دريدا - خطوة لا تنطوي على أي مغزى فلسفي. إن سبب التخلي عن الفرضية ببساطة هو أن افتراض كونه يحلم هو بديل أكثر ملاءمة. ففي الأحلام يكون الأمر أكثر ملاءمة - بعكس الجنون- لأن الأحلام حالة مألوفة عند الناس. وربما أيضًا لأن كونه يحلم، هو أمر أقل إزعاجًا للقارئ العادي. والحقيقة أن هذا هو السبب في التحول الموجود في حوار ديكارت غير المنشور والموازي «للتأملات» وهو «البحث عن الحقيقة» (AT 10, 511, CSM2, 407).

وكما نتوقع يرد فوكو على هذا القول[17] بأننا أيضًا لو افترضنا بأن ديكارت مجنون، فإن ذلك سيجرده من أهليته في عيون قارئ القرن السابع عشر. وسيحول تمامًا بينه وبين مواصلة مشروعه الفلسفي، حيث إن ذلك - إذا جاز التعبير - سيسمه بوصمة اللاعقلانية المتأصلة. وبالطبع، فإن كلاً من فوكو ودريدا كان لهما أتباعهما، فإذا أخذنا بهذا النص الضئيل. فربما يكون هناك أمل ولو ضعيف في الوصول إلى حل، وحجرة فسيحة للتأمل والتفكير. وهو ما حدث فعلًا، ليكون أمارة على قدرة كتابات ديكارت الاستثنائية على توليد الدهشة والمناقشة.

إن الشك في أنني الآن على وشك أن أنوِّه، سيلقى تقريبًا عكس المصير: أي الشهرة غير المستحقة. وقد حدث هذا متأخرًا بعض الشيء قرب نهاية «التأمل الأول» (AT7, 22, CSM2, 15)، وتم تقديمه كبديل لفرضية الرب المخادع. ووعيًا منه بالاتهامات المحتملة التي ستوجه إليه بالتجديف وعدم احترام المقدسات، كتب ديكارت يقول:

> **وبالتالي، سافترض أنه ليس هو الله - الخير المطلق ومنبع الحقيقة - ولكنه شيطان خبيث صاحب قدرة ومكر لا حدود لهما، استخدم كل طاقاته ليخدعني حينئذٍ ساعتقد أن السماء والهواء والأرض والألوان والأشكال والأصوات، وكل الأشياء الخارجية ليست سوى أوهام وأضغاث أحلام دبرها لي ليضلل أحكامي.**

وفي اللغة اللاتينية فإن الألفاظ هي «Malignus Genius» وفي الفرنسية «Malin Genie» وفي الترجمة الإنجليزية المعتمدة «Evil Genius»، أي الشيطان الماكر أو الروح الخبيث[18]. وسوف ننوه عن المخادع الخبيث أو الماكر (Callidus) ثلاث مرات أخرى في الصفحات القليلة التالية. وسيحدث التنويه الأوسط في اللحظة المهمة التي لا يمكن إنكارها. لحظة ما يسمى بالكوجيتو قرب بداية التأمل الثاني (AT7, 25, CSM2, 17) وبعد ذلك سيسود الصمت، ولن نلتقي بالشيطان الماكر بعد ذلك أبدًا. ولم يخبرنا أحد لِمَ اختفى. وتُرك الأمر للتخمينات (كما فعل بوردان[19] المعترض الوحيد الذي لاحظ شهرته على المسرح) بأن الله الخيِّر سوف يكبح أفعال الشيطان. ومن ثم، فحضوره في «التأملات» ليس حضورًا ثابتًا.

المدهش، أن الأجيال القادمة ستبوئ ديكارت - وليس الله - موضع الفخار في محراب الخداع. وربما جاز لنا أن نقول إن أعظم إنجاز حققه الشيطان الماكر هو اغتصاب مكانة الله - حينما جعلِ الأجيال التالية تنقل له كل قدرات الخداع التي نسبها ديكارت لله، ولو كان ذلك افتراضًا وبإيجاز. «وكمصطلحات أفلاطون» أصبح «شيطان ديكارت الماكر» مصطلحًا وتقليدًا فلسفيًا، الأمر الذي يدعو للتعجب، ويدفعنا لأن نسأل: لماذا؟ فبرغم كل شيء، وعلى النقيض من ديكارت، لا يوجد الآن ما يقلقنا بشأن عدم احترام المقدسات.

ربما كانت فتنة ببساطة، فقد فهمتها على أن الفرق الأشد وضوحًا بين الرب المخادع وبين الشيطان الماكر، أن أحدهما يقصد ذلك عن عزم وتصميم، بينما الآخر ليس كذلك. فالله قادر على أن يجعلنا نرى الورود والسماوات الزرقاء، بينما ما يوجد هو فقط ذرات لا لون لها، أما الشيطان فيفعل العكس. والآن، علينا للأسف أن نعترف بحقيقة تتعلق بالطبيعة البشرية، وهي أن المخادعين الحاقدين أصبحوا أكثر أهمية عند المشاهدين من المخادعين الطيبين. لقد كان للروح الخبيث جماعته المميزة في القرن السابع عشر - انظر فقط لياجو Iago أو دون جوان[20]، بينما يجد الواحد منا نفسه في حرج شديد عندما يبحث عن كاذب حسن النية يلائم شهرتهم آنذاك، أو في أي وقت آخر. وبالطبع، فالأمر بمعنى ما لا يعني سوى القليل بالنسبة لتذكر الأجيال القادمة لمسألة ديكارت والخداع، سيان كان هو الشيطان الماكر أو الرب المخادع. فكلاهما مجرد طيف زائل. وسيثبت في النهاية أنهما كليهما لا وجود لهما.

غير أنه بمعنى آخر، هناك بعض الأشياء الهامة فقدت نتيجة خلط الأمور ببعضها. فعندما اعتُبر الشيطان هو المرتكب الرئيسي للخداع، اختفت الهموم المرتبطة بشدة بالسياق التالي «للتأملات».أحد هذه الهموم هو مشكلة الخداع الخيّر أو الطيب، على الرغم من أنه قد يكون أقل فتنة وسحرًا من نظيره الشرير، والذي يوصم من يفكر فيه بالعار، وبخاصة فيما يتصل بشك ديكارت. بمعنى لماذا خلقنا الله – بصرف النظر عن كرمه ولطفه المطلق بعباده – بحيث نرى الورود، في حين أن ما يوجد ليس سوى ذرات؟ وسيسخر ديكارت مرارًا وتكرارًا من هذا السؤال، وستتجاهل إجاباته – وكما سنرى– الشيء المطلوب. كذلك في خضم عملية التحويل والتبديل، فقدت قضية التصنيع. بمعنى كيف حدث بالضبط أن أوقعنا الشيطان الماكر في الشرك؟ ربما قذف ذلك في فهمنا، أو نوَّمنا مغناطيسيًا، أو وضعه كالأحلام في رؤوسنا (هذه كلمة ديكارت. انظر النص في الصفحة السابقة). وهذا بالطبع تكنيك مفهوم، ولكنه أكثر تعقيدًا من الطريقة التي يخدعنا بها الله. فالله الذي هو خالقنا، خلقنا ببساطة كالساعات التي دائمًا ما تدق الوقت الخطأ، بسبب أجزاء في الآلة تحتاج إصلاحًا. والمسألة لا صلة لها بالبساطة. فموضوع الاختلاق والمداورة والتصنيع واضح بشكل واسع في «التأملات». وسيُصبح هو بؤرة علاقة الله بالكائنات البشرية، ولا ينبغي أن نغفل عن الاعتراضات الافتتاحية في غمرة تركيزنا على الروح الخبيث.

وكما حدث بالفعل، فإن نفس الموضوع ترك أصداءً مدوية في الأساس الإضافي للشك الشامل الذي ظهر في «التأمل الأول». وجاء تاليًا على الرب المخادع. وتم تقديمه– شأن فكرة الروح الخبيث – بوصفه نوعًا مختلفًا. (AT7, 21, CSM2, 14).

قد يكون هناك البعض من الناس الذين ينكرون وجود الله القادر على كل شيء، أكثر منه اعتقادهم بأن كل ما سواه لا يقين فيه، ولكن دعنا لا نجادلهم، بل سنسلم بأن كل ما يقال عن الله هو محض خيال وخرافة. وبناء على فرضيتهم، فإنني ما وصلت إلى حالتي التي أنا عليها الآن إلا قضاءً وقدرًا، أو بالمصادفة، أو عن طريق سلسلة متصلة من الحوادث، أو بأي وسيلة أخرى من الوسائل. ولكن ما دام الخطأ والضلال هو نوع من النقص، إذن فكلما نقصت قدرة خالقي الذي يجعلونه سبب وجودي، زاد احتمال نقصي بالطريقة التي تجعلني أخطئ دائمًا.

هذه الفرضية المعبر عنها هنا ليس لها اسم محدد في كتابات ديكارت. إذن دعني أسمِّها فرضية «القوة العمياء» Blind-Force. فلنفرض أنني أصبحت كومة من الحصى يرمي بها المد على الشاطئ، ليس بقدرة الله، بل بقوة عمياء. إذن هناك من الأسباب التي لا حصر لها ما يدعوني للاعتقاد بأنني كائن ناقص إلى حد كبير، بل بلغ بي نقصي أنني يستحيل أن أكون على صواب في أي شيء.

وبالطبع، فنحن الذين نعيش عصر ما بعد داروِن، لدينا آراء أكثر تعقيدًا من ديكارت عن الدور الذي يلعبه تفاعل المصادفة مع تحقق الكمال. بمعنى أننا أقل استعدادًا لأن نعتبر المصادفة لا بد أن تقودنا بالضرورة لعدم التكيف[21]، ولكني مع ذلك، ما زلت أتفق معه في قوله المأثور الذي أعقب حجته والذي يقول:

كلما كان الصانع أقل كمالاً، كان المصنوع أقل كمالاً

ملاحظة (توخيًا للبساطة، فحيثما كتب ديكارت لفظي «قوي» أو «قادر» powerfull و«كامل» Perfect وضعت نفس الصفة على كلا جانبي المعادلة). دعنا نعُد إذن لما كنت أتكلم عنه توًا، وهو «بديهية التصنيع»، فمن البديهي تمامًا أننا لا يمكننا أن نتوقع من صبي تحت التدريب أن يصنع ساعة جيدة كما يمكن أن يصنعها أستاذ المهنة ومعلمه. ومع ذلك - وكما سنرى - نجد أن القرن السابع عشر ومعه ديكارت (وربما نحن أيضًا) لا نطبق هذه البديهية على صناعة البدع الميكانيكية فحسب كالساعات. لا، بل يمتد تطبيقنا لها في هذا القرن (وربما نحن أيضًا) ليشمل ما يبدو للوهلة الأولى أنه منتج من نوع مختلف تمامًا - أي الأفكار التي عند الناس. وفي هذا السياق الخاص، ستلعب هذه البديهية دورًا بالغ الأهمية في «التأملات». ولكن - مرة أخرى - سنأتي لهذا فيما بعد. أما الآن، فنحن ما زلنا نعطي آذانًا صاغية للاعتراضات الافتتاحية.

بقي سؤال واحد أخير: أقصد من هم بالضبط «البعض» الذين كان يعنيهم ديكارت عندما قدم حجة «القوة العمياء» (عد إلى السطر الأول من نص ديكارت في الصفحة السابقة: قد يكون هناك البعض من الناس الذين ينكرون...). وفي «التأمل» الذي ورد به هذا النص، لم يلصق به ديكارت أي بطاقة، ولكنه سيفعل عندما يصرح بهذا الشك مرة أخرى في الردود السادسة (AT7, 428, CSM2, 289).

كلما نسب الملحد لخالقه وسبب وجوده قدرة أقل، كان لديه سبب أكبر للقلق من أن تكون طبيعته بالغة النقصان لدرجة أنه يخطئ حتى فيما يبدو له شديد الوضوح.

فالملحدون – سيان كانوا حقيقيين أو خياليين – هم بالطبع أبناء القرن السابع عشر الذين يجلدون روتينيًا بالسياط، والذي يسعى كل الناس – رجلاً كان أو امرأة – لأن يتبرأ منهم، غير أنه بالنسبة لديكارت، فالجلد عنده له دوافع أعمق من أن تكون روتينية. فقد كان عليه أن يتجنب الهجمات من جبهتين. فهناك من ناحية من يمكن أن نسميهم بأصحاب الرؤية الدرامية للشك، أو المهوّلون من خطورة الشك، بدءًا من هيوم. وهم النقاد الذين قالوا إن الشك – إذا أخذناه على محمل الجد– أمر بالغ الضرر، ومرض عضال غير قابل للعلاج. بيد أن هناك أيضًا أصحاب الجانب المقابل والذين يمكن أن نطلق عليهم اسم خصوم الشك. وهؤلاء يقولون – وبصرف النظر تمامًا عن كون الشك مدمرًا للعقل ولا علاج له – إن الشك الناتج عن الرب المخادع، ليس أكثر من قلق زائف وليس قلقًا حقيقيًا على الإطلاق. هؤلاء الشكّاك كانوا على أشكال عدة. غير أن أكثرهم صراحة ووضوحًا – وهو الذي نعنيه هنا – فهو الذي يزعم بأن لديه مناعة ضد الشك على أساس أنه لا يؤمن من حيث المبدأ بأي إله، دعك من الرب المخادع. وكما نرى، فديكارت كان لديه الرد الجاهز المرتكز على بديهية التصنيع: فالذي لا يؤمن بالله – فيما يقول ديكارت – يعرض نفسه لأقسى أشكال عدم الثقة في النفس، أي الشك في كل ملكاته.

وسوف نسمع الكثير عن مسألة الثقة وعدم الثقة عندما نواصل الحديث عن التأملات.

الفصل الثالث

أنا والآخرون

التأمل الثاني سيعلمنا درسين. الأول أنني أعرف عقلي أفضل من معرفتي بجسمي، والثاني أني أعرف عقلي أفضل من معرفتي بعقلك. أما الدرس الأول فقد تم الإعلان عنه في العنوان: في طبيعة العقل الإنساني، وأن معرفته أفضل من معرفة الجسم. أما الدرس الثاني فهو نتيجة طبيعية للتشوُّش الفكري الذي أصاب ديكارت قرب نهاية التأمل (AT7, 32 , CSM2, 21): «يحدث أحيانًا أن أنظر من النافذة... وأقول لنفسي إنني أرى رجالًا. ومع ذلك، فما أراه بالفعل هو قبّعات ومعاطف تخفي تحتها آلات». ومن الطبيعي أن تثير هذه العبارة السؤال التالي: كيف يمكنني أن أعرف ما يجري في عقلك، في الوقت الذي لست فيه متيقنًا حتى من وجود ما تفكر فيه؟

وفي مواجهة هذا البرنامج الديكارتي، قد يميل القارئ للقول «ثم ماذا؟». ومع ذلك، فالدروس التي أراد ديكارت أن يعلمنا إياها ليست أكثر من بديهيات، فكل أنواع الأشياء تحدث داخل جسمي في هذه اللحظة. وأنا لا أعرف عنها شيئًا، ولكن إذا كان حديثك أضجرني فسأقول لك إنه من النادر أن تفوتني ملاحظة ذلك. من ناحية أخرى، إذا كنت أنا من سبَّب لك الضجر، فلن أكتشف أبدًا أنك قد تكون سيد المخادعين. لذا، نعم. فعقلي أكثر حضورًا بالنسبة لي من جسمي، وأكثر حضورًا بالنسبة لي من عقلك، ولكن -كما يمكن أن نخمن - فإن برنامج ديكارت يتجاوز هذه الحقائق البسيطة، ويسعى وراء شيء أكبر. إنه يسعى لوصف «طبيعة» العقل الإنساني، وهو ما يخبرنا به أيضًا عنوان «التأمل الثاني»، فهل يتوجب علينا أن نأخذ كلمة «طبيعة» على محمل التسليم: وهو ما كان ديكارت ينشده بالضبط من هذه البطاقة؟ كذلك، يجب علينا أيضًا أن نلاحظ أن هناك الكثير من الحقائق البديهية التي تسير في الاتجاه الآخر. دعك من التفكير في

المشاعر البسيطة كالضجر أو السأم، ولكن فكِّر في تلك الأكثر تعقيدًا، وليكن مثلا تقديرك المتواضع لذاتك. ولنفرض أن تلك هي حالتي العقلية الآن، فهل من المحتَّم عليَّ أن أعرف؟ ألا يمكن في الحقيقة أن تكون على درجة أكبر من الوعي بحالتي التي أنا فيها، من وعيي أنا بنفسي؟ هكذا يبدو الأمر - على الأقل في بعض الأمثلة - وكأنك تعرف عقلي أفضل مما أعرفه أنا نفسي. غير أن تلك أمور خداعة. لذلك، نحن لا ننوي فحسب الحصول على رؤية أوضح للهدف العام الذي يقصده ديكارت - أي اكتشاف طبيعة العقل الإنساني، ولكن أيضًا فحص الطريقة التي ستتغلب بها النظرية على الأمثلة المضادة الواضحة.

الخطوة الأولى في رحلته معروفة جيدًا بما يكفي. إنها الكوجيتو أو موناليزا الفلسفة. فهل تذكر حادثة وقوعه في تلك الدوامة التي لا قرار لها حتى أنه لا يجد لها قاعًا يستقر عليه بقدميه، ولا هو بقادر على السباحة ليصعد إلى السطح. تلك كانت الصورة التي لديه عن حالة العقل، والتي أغرته بفرضية الله المخادع. فهل هذا يعني أنه قدِّر عليه أن يدور مع الدوامة إلى الأبد؟ والإجابة بالنفي.

> **A: هناك مخادع عظيم القدرة شديد المكر، يتعمد خداعي بشكل ثابت، فإذا كان هو يخدعني، فلا بد يقينًا أن أكون أنا أيضًا في هذه الحالة موجودًا. إذن فليخدعني بكل ما أوتي من قدرة، فلن يستطيع أبدًا أن يقنعني بأني لا شيء ما دمت أنني أعتقد أنني شيء. وهكذا، فبعد أن أبذل قصارى جهدي في التفكير في كل شيء، يجب أن أخلص في النهاية إلى أن القضية: أنا موجود I Exist قضية صادقة بالضرورة كلما أعلنت ذلك أو تصورته في ذهني، ولكنني ما زلت لا أفهم جيدًا، ماذا عساها تكون هذه «الأنا».**

ولأنني سأعود إلى هذا النص مستقبلًا، سأسميه النص [«A»]. وهذا هو: (AT7, 25,) (CSM2, 17). وبدلا من أن تبحث دون جدوى عن الصيغة المعترف بها، أقول لك إنها ليست في «التأملات».

وسأفترض أن غياب هذه الصيغة من «التأملات» ليس لها أهمية فلسفية. فأنا أفكر، إذن أنا موجود Je Pense donc Je Suis صيغة وجدت في مرحلة مشابهة في «المقال في المنهج» (AT6, 32, CSM1, 127). وستوجد في «المبادئ» (الجزء الأول، المبدأ AT8a, 7, CSM1, 195-7 Cogito Ergo sum، وفي كل المناقشات التي يبدو فيها

ديكارت مهتمًا بهذه الصيغة، سيان بالفرنسية أو اللاتينية كتعبير مناسب لفكره[1]. لذا دعني أضع الاستدلال في صيغة أبسط من الصيغة المركبة التي وردت بفقرة «التأملات» التي اقتبستها، ويكون في نفس الوقت منسجمًا مع القول المعترف بصحته بوجه عام. وسيكون كالتالي: لكي أكون مخدوعًا، لا بد أن يكون لديَّ أفكار. وكوني لديَّ أفكار فهذا يعني أنني لا بد أن أكون موجودًا. ولنفرض أن الرب أو الشيطان الماكر يخدعني، إذن، فأنا لديَّ أفكار، إذن أنا موجود أو أنا أفكر، إذن فأنا موجود I think, therefore I am.

ولكن، هل هذه الصيغة البراقة صحيحة فعلًا؟ أو أنها تثقل الكوجيتو بمقدمة إضافية تضر بمصداقيته. إن المشكلة تتوقف على القضية العامة الأولى - أي تلك التي تتعلق بحاجة الواحد منا إلى أن يوجد لكي يفكر، ويحتاج أن يفكر لكي يتم خداعه. إن المسألة تبدو واضحة تمامًا. ولكن إذا افترضنا - كما هو مقصود - أن الله قادر على خداعنا حتى بالنسبة لأكثر الأشياء وضوحًا بالنسبة لنا، أفلا يمكنه أن يخدعنا تحديدًا في ذلك؟ إذن، نحن نواجه فيما يبدو معضلة. فإما أن نقول بأن الكوجيتو غير قابل للشك لأنه لا يتطلب هذه المقدمة العامة، أو أن نقول بأن الكوجيتو يستلزمها، ولكن ذلك لا ينقص شيئًا من عدم قابليته للشك. لقد كان ديكارت موضع امتحان في هذه النقطة[2]، كما يمكنك أن تتخيل ذلك، وقد رد عليها ثم تلته تعقيبات، ثم تعقيبات على التعقيبات... إلخ، ولكني لن أضيف كل ذلك إلى صلب الموضوع، بل سأذهب في اتجاه مختلف.

واسأل نفسك: لماذا واجه ديكارت التحدي بهذه الطريقة؟ والإجابة واضحة وهي: إذا كان علينا أن نقبل أنه وصل إلى حقيقة أولى أفلتت من خداع الرب، بل والأكثر من ذلك فيما يعلن، أنها أشد الحقائق يقينًا[3]، إذن يجب علينا أن نتأكد من أنها نجت من الشك، وأن نتأكد كذلك من أن ديكارت نفسه لم يقع ضحية للخداع. وفي مثال مشهور (الردود السابعة AT7 , 481, CSM2, 324) يشبه نفسه بصاحب سلة من التفاح يعلم أن بعضه فاسد. ولكي يمنع انتشار الفساد لبقية التفاح، فإن أسلم طريقة هي أن يفرغ السلة من كل ما فيها، ثم يعيد وضع التفاح في السلة واحدة بعد الأخرى بعد أن يفحصها للتأكد من أنها سليمة وغير معطوبة. حسنًا: هو هنا في بداية «التأمل الثاني» وعلى وشك أن يعيد أول تفاحة للسلة: وكلما كان فحصنا للتفاح أدق، كان يقيننا أكبر من سلامته وفائدته. ومن هذا المنظور، فإن ديكارت يستحق أن يكون في وضع دفاعي حرج من قبل

قرائه. الأمر الذي سيقودهم لإثارة أسئلة من نوع ذلك الذي أشرت إليه في الفقرة السابقة. وإليك سؤال آخر من نفس النوعية: هل ديكارت مخوَّل حقيقة لاستخدام صيغة الشخص الأول لكي ينطق بكلمة «أنا أفكر»؟ ومع ذلك، فإن ما وقع في خبرته هو سلسلة متعاقبة من الأفكار. فإذا قال الآن «أنا أفكر»، أفلا يحتاج لعبارة يتمم بها الجملة، بأن أفكاره تستلزم شخصًا مفكرًا؟ وأنه محصن من أن يخدعه الرب المخادع في ذلك؟

وباعتبار أن التأمل الثاني يأتي بعد التأمل الأول من حيث الترتيب، لذلك فهذا النوع من الأسئلة يعتبر في تسلسله الصحيح. وسيكون من غير المفيد أن نطرح أسئلة من نوع مختلف تمامًا، وليكن مثلا: ماذا لو كان ديكارت لم يكتب التأمل الأول أصلًا؟ وماذا لو أننا لم نعتبر الكوجيتو هو التفاحة الأولى التي تعاد إلى السلة، باعتباره أول قضية تواجه الشك؟ وماذا سيكون شعورنا نحوه آنذاك. هذه الأسئلة ليست وليدة تأمل نظري جامح، بل يفرضها أي تفكير بسيط. هل تذكر هذه المقولة ذات الشهرة العالمية (أقصد الكوجيتو). لقد نقلت للناس رسالة طيلة قرون، أرجعوا أهميتها إلى أنها تقيم سدًا منيعًا ضد طوفان الشك، ولكن لسبب بسيط ومؤكد هو أنهم لم يسمعوا أبدًا عن الشك الديكارتي. والمدهش أنهم لم يكونوا وحدهم في ذلك، بل ونحن قراء ديكارت– وربما أيضًا ديكارت نفسه – لم نحط علمًا بهذه الرسالة ولو بشكل عابر. إذن، لماذا نشيح بوجوهنا ونغمض أعيننا عن الحقيقة، ونحاول أن نفهم مقولة ديكارت بعين المشاهد الساذج؟ أليس من الممكن أن نفوز باستبصار قيم في العملية.

وحتى لا أطيل، دعني أسمِّ «الكوجيتو» كما أتصور أن يفهمه الفانون البسطاء من أصحاب النوايا الحسنة فلسفيًا، أقول أسميه بالكوجيتو الدنيوي Mundane أو العلماني Lay. وأسميه كما ورد بالتأمل الأول بالكوجيتو «الإكليركي» أو المتزمت Strict. أما بشأن الكوجيتو العلماني، فهناك بضع حقائق تستحق أن نتوقف عندها.

الحقيقة الأولى تتعلق بالكلمة الوسطى من الكوجيتو. أعني كلمة «إذن» Ergo (أو Therefore أو Donc). ولنفرض أنه طلب منك أن تقدم صياغة جديدة لعبارة: أنا أفكر، إذن أنا أكون. حينئذٍ، ستقدم الصياغة التالية: إن لم أفكر، فلن أكون (حقيقة) من أكون[4]. فإن كانت هذه الصيغة صحيحة، فهي تشير إلى حقيقة لافتة للنظر، وهي أن كلمة «إذن» أو «وبالتالي» في الكوجيتو العلماني، ليست هي «إذن» عند المناطقة. فهي تعمل – إذا جاز

التعبير – في عكس الاتجاه. خذ هذا المثال المعروف «سقراط إنسان. إذن (SO) سقراط فان». هذا المثال يقول إنه إن لم يكن سقراط فانيًا، فلن يكون إنسانًا، ولا يقول إنه إن لم يكن إنسانًا، فلن يكون فانيًا. فقد يكون قطة أو قنطورًا(*). ففي المنطق التقليدي، نجد أن كلمة إذن Then «إذا كان P، إذن Q» توصل للفكر أنه «إذا لم تكن Q صادقة، فلن تكون P كذلك» ولا تخبرنا بالعكس. وعلى الرغم من أن ذلك بالضبط هو ما تخبرنا به «إذا كان P، إذن Q» الخاصة بالكوجيتو الدنيوي، فإن إعادة صياغتها الصحيحة (وكما رأينا توًا) هي: «إذا لم تكن P صادقة، فلن تكون Q كذلك». وهكذا نحن أمام «إذن» مختلفة.

والأكثر من ذلك، أنك إن تلفَّت حولك، ستجد أن هذا النوع شائع في الخطاب العادي. ففي حفل كنت موجودًا به، كان من بين الحضور ضيف يتصرف بطريقة مزعجة ويحتكر الحديث لنفسه، سيئ الطبع دائم السخرية من الآخرين. وعندئذٍ، انبرى أحد الأشخاص ليفسر ذلك، فقال «إنه قليل الاحترام لنفسه. لذلك فهو عدواني». هذا المغزى الذي تنطوي عليه هذه العبارة يمكن توصيله على صورة «إذا... إذن» كقولنا «إن لم يكن قليل الاحترام لنفسه، ما كان عدوانيًا (بهذه الطريقة)». وهكذا مرة أخرى ولنفس الأسباب، نقول إنها ليست «إذن أو بالتالي» كما هي عند المناطقة. وتدفعنا الدهشة لأن نسأل: أليست لها نفس خصائص «إذن» التي نجدها في كوجيتو الشخص العلماني؟

والإجابة هي «نعم». ففي كلتا الحالتين، استخدم الظرف ليخبر أحدهم بحالة الشخص الآخر الذي نتكلم عنه. ويمكننا إعادة صياغته بأن نقول شيئًا على شكل «X هو بالفعل الذي [يجعلني أو يجعله] Y». فالكوجيتو الدنيوي يصرح بأن التفكير هو الذي جعلني بالفعل موجودًا. وتشخيص الضيف البغيض يقول إن قلة الاحترام هي بالفعل التي جعلته عدوانيًا. فإذا كان لنا أن نضع بطاقة هنا، فدعنا نقول إن ما لدينا هنا ليس هو «إذن» المنطقية، بل التشخيصية أو التمييزية.

هذه السمة ترتبط ارتباطًا وثيقًا بمسألة أخرى تستدعي الانتباه، وربما تكون أيضًا أفضل مدخل للتأمل في مغناطيسية الكوجيتو أو تأثيره الملهم. فالحقيقة التي تستوقفنا بصدد الكلمات الخمس «أنا أفكر، إذن أنا موجود» (وما يعادلها في اللغات الأوروبية

(*) كائن خرافي نصفه رجل ونصفه فرس في الميثولوجيا الإغريقية. المترجم

الرئيسية، وإن كنت لا أستطيع أن أتكلم عن غيرها) أن شهرتها بلغت الآفاق، لا لسبب سوى أنها تدعو «للسخرية». انظر مثلا «أنا أجري، إذن أنا موجود»، «أنا أتسوق، إذن أنا موجود»، «أنا أقرأ، إذن أنا موجود»، بل لا يكاد يمر شهر دون أن يصادف الواحد منا عينة من هذا النوع. والسخرية بوجه عام دائمًا ما تكون مشبعة بروح الفكاهة. ولكن النكات – وكما نعرف – ليس هدفها دائمًا التسلية. لذا، قد يعن لنا أن نسأل: ماذا عن جملة ديكارت التي تحرض الكثيرين من الناس على النطق بها بصيغة الفعل الأول المختلف[5]. وما الذي يجعل النطق على شكل «أنا... إذن أنا موجود» هو الأداة الطبيعية للإعلان عما هو ذو مغزى وهام؟

تأمل هذا المثال. عندما رجعت زميلة لي من تمرينها اليومي. هتفت قائلة: «أنا أجري. إذن أنا موجودة!» وعلى الفور، عرفت ما تقصده بهذه الملاحظة. إنها تقول إن الجري ليس نشاطًا عاديًا من الأنشطة التي تقوم بها. ولا هو أيضًا يقف على قدم المساواة مع مشاغلها الأخرى. لا، فالجري أهم بكثير: فهي إن توقفت عن الجري لن تكون هي الشخصية التي تعرفها عن نفسها. أو بعبارة أخرى – وهي عبارة لا تتصف بالسذاجة – فإن الجري يعتبر ضروريًا وحيويًا لوجودها. وهناك شيء آخر صحيح فيما قالته زميلتي. فكلماتها تحمل نوعًا ما من صدمة القيم Shock Value لأنها تخبرنا بالضرورة بما يبدو للوهلة الأولى غريبًا وغير مألوف، ولكنه لا يلبث أن يصبح مفهومًا عندما نفكر فيه. «ماذا.. أهي تتكلم عن الجري؟ – بالتأكيد، ولم لا؟ كذلك يمثل ما تقوله نوعًا من الاحتجاج. أقصد الاحتجاج على الأنماط السلوكية المقلوبة. فهي – أو الناس – أكثر تعقيدًا مما يريد قول ديكارت المأثور أن يكونوه.

ماذا إذن عن القول المأثور نفسه، الكوجيتو: أين تكمن نغمة الاستفزاز فيه؟ إنه بالتأكيد في المشهد الإقصائي، في ازدراء حياة القلب. ذلك ما تعبر عنه كلماته فيما يبدو. «فالفكر المعبَّر عنه بالقول هو ما يجعلني إنسانًا بالمعنى الصحيح – وليست المشاعر والعواطف والرغبات». وسيكون علينا العودة لهذا التقابل، ولكن مستخدمين وصفًا فجًا إلى حد ما، دعني أقُل إن «العقلانية» Intellectualism هي ما يسمعه الشخص العادي باعتبارها الملاحظة الأساسية على القول: «أنا أفكر، إذن أنا موجود». وعلينا أن نتذكر هذا عندما نعود للتفسير الإكليركي.

إذن، فنعود «للتأمل الثاني» وكوجيتاه الذي يواجه الشك. هنا نجد أن القصد المباشر للمتحدث أقل تعقيدًا. فهو يريد أن يعرض قضية لا مجال للشك فيها حتى يمكنه أن يعيد أول تفاحة إلى السلة. أما ما التفاحة بالضبط، فهو أمر متروك لاختيار القارئ. فمن الممكن أن نعتبرها «أنا أفكر» أو «أنا أفكر، إذن أنا موجود» أو حتى «أنا موجود» (والتي يبدو أن ديكارت يشير إليها في التأمل الثاني – النص الذي اقتبسته عاليه – أي النص [A]) فالأمر لا يهمنا كثيرًا، غير أن ما يجب أن نلاحظه هو أنه لكي تظهر «أنا موجود» في القائمة، علينا أن نعتبر ظرف الوصل في صيغة الكوجيتو هي إذن Therefore كما يستخدمها المناطقة، وليست إذن التشخيصية كما في الحالة السابقة. فما تنقله إلينا P إذن Q هو أنه إن لم تكن Q صحيحة إذن ستكون P كذلك: أي إن لم يكن ديكارت موجودًا، فلن يفكر على الإطلاق.

هذا هو الكوجيتو بمعناه المتزمت أو الصارم، ولكن ما إن يفض التأمل ويتكشف للعيان حتى نجد مفاجأة في انتظارنا. فلنقرأ سريعًا النص التالي (وسأسميه النص [B]):

> الفكر – ذاك وحده الذي لا ينفصل عني. أنا أكون، أنا موجود حقيقة يقينية. ولكن إلى متى؟ إلى المدى الذي أظل فيه أفكر، ولكن إذا ما حدث وتوقفت تمامًا عن التفكير، فمن المحتم أن يتوقف وجودي كلية وفورًا. وأنا لا أقبل شيئًا هنا إلا ما كان صحيحًا بالضرورة. وإذا شئنا الدقة، فأنا لا أعدو كوني شيئًا مفكرًا، أي أنني عقل أو نفس أو فكر أو ذهن.

هذا النص (AT7, 27 , CSM2 , 18) يأتي بعد أقل من صفحتين من النص [A] وهو الفقرة الأصلية للكوجيتو. فإذا سلمنا بالنتيجة المتأنية «أنا أكون، أنا أوجد» علاوة على زعم ديكارت بأنه لا يقبل إلَّا ما هو صحيح بالضرورة، فمن المنطقي أن نعتبر هذا النص لاحقًا بالنص السابق.

ولكننا إذا اعتبرنا هذا النص لاحقًا ومرتبطًا بسابقه، فبالتأكيد سيكون أيضًا نصًا غير واضح، وبخاصة إذا وضعنا في اعتبارنا الجملة التي تقول: «ولكن إذا ما حدث: Might perhaps happen. ولنحذف ألفاظ الاحتمال للحظة، ونسأل: كيف تسنَّى لديكارت أن يقول إنه سيتوقف عن الوجود الآن، إذا توقف عن التفكير، في حين أنه بدأ من القول إنه سيتوقف عن التفكير إذا توقف عن الوجود؟ (تذكر أن ذلك هو ما يقوله الكوجيتو

الإكليركي). هل من الممكن أن يكون ديكارت قد سمع الأغاني الساحرة للسيرينيات(*) عن الكوجيتو الآخر، أي الكوجيتو العلماني؟ هذا الشك يكون أقوى إذا نظرنا فقط إلى الجملة الأخيرة من نصنا. الجملة التي يقول فيها ديكارت: «إذا شئنا الدقة، فأنا لست سوى شيء مفكر. أي إنني عقل (Mens) أو نفس (Animus) أو فكر (Intellectus) أو ذهن (Ratio) وأنت لن تجد تعبيرًا أقوى من ذلك تأكيدًا على البيان العقلاني للكوجيتو، يمكن أن يسمعه الرجل العلماني البسيط. لذا، علينا أن نسأل: كيف حدث أن توافقت آراء ديكارت مع آراء الرجل العلماني، مع أنهما كانا متباعدين في البداية.

حتى مرحلة معينة، كانت الإجابة بسيطة: وهي أن التقارب بينهما هو نتاج للشك(6). فبعد أن اكتشف ديكارت القضية التي تكبح جماح الشك، فهو يريد الآن أن يمتد بهذا الحاجز المنيع، أو (يغير الصورة) وأن يضع مزيدًا من التفاح في السلة، ولكن بالطبع، يجب أن تكون كل تفاحة سليمة تمامًا، ومعروف أنها كذلك. واختبار المعرفة هنا هو عدم قدرتنا على أن نضيف كلمة «ربما ليست...». ومن ثم، لا يمكن أن يقال إنني أعرف بيقين. ونعود إلى التمييز الذي طرحناه بين نوعين من الحقائق اليقينية: تلك القابلة للشك مباشرة، والأخرى التي هي غير ذلك. وسيصبح الفرق بينهما الآن هو مفردة حاسمة واحدة تخص تلك القابلة للشك مباشرة.

ولنعد مرة أخرى للكوجيتو، فبعد اكتشافه أنه موجود، يسأل ديكارت نفسه: من أكون (هذه الفقرة جاءت بين [A] و [B]):

[C]

إذن، ماذا عليَّ أن أقول؟ من أنا؟ إذا افترضت أن هناك من هو عظيم القدرة، ومخادع – إذا جاز لي القول – يريد بي السوء. لا يفتأ يحاول بكل الطرق خداعي ما وسعه ذلك؟ هل في استطاعتي أن أقول إنني أمتلك ولو أقل القليل من كل الصفات التافهة التي قلت توًا إنها خاصة بطبيعة جسمي؟ إنني أدقق النظر فيها، وأفكر وأراجعها، ولكنني لا أجد فيها ما يمكن أن أقول إنه يخصني(7).

(*) السيرينيات كائنات أسطورية عند الإغريق لها رؤوس نسوة وأجساد طيور كانت تسحر الملاحين بغنائها وتوردهم مورد التهلكة. المترجم

لماذا لم يجد ديكارت أي صفة جسدية يمكن أن يقول إنها تخصه؟ والإجابة هي: لأنه يستطيع أن يفترض أنه ليس له جسم على الإطلاق. هنا نجد بين أيدينا أحد مفاتيح المذهب: وهو أننا نستطيع أن نشك مباشرة في وجود جسمنا، فكل منا يمكنه أن يقول ما معناه: «إنني أعتقد بأن لي جسمًا، ولكن ربما الله يخدعني. لذلك ربما ليس لي جسم». ولا توجد ثمة حجة يمكن أن تنقض ذلك، أو تحول دون قولي هذا على الإطلاق إنها ببساطة إحدى بديهيات «التأملات».

فإذا سلمنا بهذه البديهية، وكذلك النتيجة التي استخلصها ديكارت منها – من حيث إنه غير مؤهل في هذه المرحلة لأن ينسب لنفسه أي صفة جسدية – سنجد أن وصفه لنفسه في النص [B] سيأخذ شكلًا مختلفًا، فعندما كتب «إذا شئنا الدقة، فأنا مجرد شيء يفكر» فإن كلمة الدقة تعني (حرفيًا) «بقدر ما أنا مؤهل للقول في هذه اللحظة». وربما يكون مؤهلًا فيما بعد لأن يقول ما هو أكثر. لقد كان ديكارت واضحًا تمامًا بأنه لا يقدم سوى وصف مؤقت لنفسه (AT7, 27, CSM2, 18):

[D]

ألا يجوز أن تكون هذه الأشياء نفسها التي افترضت أنها غير موجودة لأنها غير معروفة لي، لا تختلف في الحقيقة عن هذا «الأنا» الذي أعرفه؟ أنا لا أستطيع أن أقول، ولن أجادل في هذا الموضوع الآن، ما دامت أحكامي تقتصر على الأشياء المعروفة لي.

إن ما يفترضه ديكارت أنه غير موجود – أي جسمه – قد لا يختلف في الحقيقة عما يعرفه الآن على أنه شيء موجود – أي عقله. وسيؤكد على إمكانية الارتباط بين الجسم وبين العقل أكثر فأكثر في الصفحة التالية (AT7, 28, CSM2 , 19) عندما يسأل مرة أخرى عما عساه يساوي الشيء الذي يفكر: ويرد بأنه يتضمن – من بين جملة أمور أخرى – كونه شيئًا يحس ويشعر.(8) (Res sentiens). إذن فالعقلانية الضيقة التي بدت في الملاحظة التي يقول فيها إنه «عقل أو نفس أو فكر أو ذهن» لا تعدو أن تكون مجرد موقف عقلي مؤقت فرضه على ديكارت شك الله المخادع. وقد لا يدوم هذا الشك، وهو ما سنحاول جعله واضحًا للقارئ. وبالطبع، ليس هناك ما يمنع من أن يدوم الشك أيضًا.

ولكن ما تزال أمامنا قضية الكوجيتو العلماني، المتأصلة في ملاحظته بأنه إذا توقف عن التفكير، سيتوقف عن الوجود. فكيف حدث ذلك؟ ولعل أفضل طريقة لتتبع الخطوات هي أن نعيد النظر مرة أخرى في عنوان «تأملنا»، ثم نسأل ما الذي اكتشفناه حتى الآن من الموضوعات الموجودة فيه، وماذا اكتشفناه عن طبيعة العقل الإنساني؟ وماذا عن كونه معروفًا بشكل أفضل من معرفتنا بالجسم؟

حسنًا، لقد وجدنا نقطة واحدة نستطيع من خلالها أن نعرف بها عقلنا أفضل من معرفتنا لجسمنا: فنحن نستطيع أن نشك أن لدينا أحدهما، بينما لا نستطيع أن نشك في أن لدينا الآخر. وأكثر الطرق درامية للتعبير عن هذا اللاتماثل (وبصيغة الشخص الأول المفرد) هي أن نقول إن «الفكر وحده غير قابل للانفصال عني»: هذا هو نصنا [B]. وعلينا أن نلتفت جيدًا للصفة «غير قابل للانفصال». فمن ناحية نجد أن عدم القابلية للانفصال مرتبطة بالشك. فلنفرض أنني أفكر الآن بأنني أمشي: فإن التفكير بأنني أمشي لا ينفصل عني. بمعنى أنني لا أستطيع أن أشك عندما أفعل. وبالتقابل أستطيع أن أشك أنني أفعل عندما أفكر. فمن يدري، ربما أحلم، أو حتى ليس لي جسم على الإطلاق. إذن فالمشي منفصل عني. وفي الردود الخامسة، سيتعجب ديكارت ما إذا كان قد قال «أنا أمشي، إذن أنا موجود» (Amulo ergo sum) بدلا من الكوجيتو. أليس من الواضح أنها خدعة مبكرة، ولكنه يجيب بالنفي، أنه لا يمكنه ذلك، لأنه لا يمكنه أن «يستدل وجود جسم يمشي». (AT7, 352, CSM2, 244).

ولكن عدم القابلية للانفصال هو أيضًا القنطرة التي سنعبر عليها للموضوع الآخر الموجود في العنوان – أقصد تفسيره لطبيعة عقله، فلنعد مرة أخرى لنصنا [B]. ففي الحال بعد الجملة الخاصة بذاك الذي لا ينفصل، نقرأ الكلمات التالية: «إذا توقفت عن التفكير كليةً، سأتوقف عن الوجود تمامًا». هذا القول ينسجم تمامًا مع قولنا: إذا كانت الرياح العاتية لا تنفصل عن العواصف الممطرة إذن إذا توقفت الرياح، ستتوقف بالمثل العواصف. وهناك طريقة أخرى للتعبير عن هذه الرابطة، بأن نقول بأنه من طبيعة العواصف أن تكون مصحوبة بالرياح. وبالمثل، فمن طبيعتي ضرورة أن يكون لديَّ فكر. فطبيعة الشيء – بهذا المعنى – هي الصفة أو مجموعة من الصفات التي دونها لا يكون الشيء موجودًا ببساطة.

دعونا نعُد إلى الوراء ونسأل: كيف حدث أن التقى الكوجيتان معًا، الإكليركي والعلماني؟ والإجابة هي: أن الرؤية الإكليركية متحدة مع عقيدة عدم قابلية الجسم للانفصال، لا بد أن تؤدي في الحال إلى النتيجة: وهي أن طبيعة ديكارت هي أن يفكر، والتي هي أيضًا النتيجة التي يتوصل إليها الرجل العلماني البسيط في فهمه للكوجيتو، وإن كان بدرجة أقل من الدقة. فعندما هتفت زميلتي: «أنا أجري. إذن أنا موجودة» لم تكن تعني أنها إن توقفت عن الجري، فستتوقف عن الحياة حقيقة. ولكن فحسب إن توقفت عن الجري، فستتوقف عن الحياة الحقيقية. تقصد أن تعيش نوع الوجود الذي يبرز كل طاقاتها كإنسانة. لذلك، هناك هالة تحيط «بالأنا أكون» الخاصة بها أكثر تعقيدًا بكثير من التي تحيط فرضًا «بأنا» ديكارت. ومع ذلك، من يدري؟ وتذكَّر أننا وجدنا في الصفحات التي تلت الكوجيتو ذلك الإفراط في استخدام كلمة «ربما» (نصنا [B]) مع التحذير بأن الأشياء قد تبدو مختلفة من أعلى المنحدر (النص [D]). لذلك، فهذه ليست نهاية المطاف ولا الكلمة الأخيرة.

ولكن هل يمكن أيضًا أن تكون الأولى؟ لقد عرفنا الآن كل ما يتعلق بطبيعة شيء ما أو شخص ما، وهو ديكارت. وقد سأل: «من أكون؟»، ثم وجد أن طبيعته هي أن يفكر. أي أنه شيء مفكر، ولكن ما وعدنا به عنوان «التأمل» ليس أن يقدم لنا تفسيرًا لطبيعة فرد ما، بل لطبيعة العقل الإنساني. فهل خلط ديكارت بين الاثنين بطريق الخطأ. لقد كان هدفه كما يخبرنا في منتصف التأمل (AT7, 28, CSM2) أن يتأكد من أن عقله «يدرك طبيعته الخاصة بوضوح كلما كان ذلك ممكنًا». حسنًا: ما الإدراك الذي قام به، أو سيقوم به؟

والحقيقة أنه ليس من السهل أن نقول ذلك لسبب واحد هو أن النصف الثاني من «التأملات» يتسم بخاصية انطباعية. فالجانب الأكبر منه مكرس لمناقشة مثال محير، هو ذاك الذي يسمى بمثال قطعة الشمع، والذي لم يتكلم فيه قط عن أي شيء يجعل القارئ يقول بثقة: «آه ها هو ديكارت يخبرنا عن طبيعة العقل الإنساني». من أجل ذلك فالإغراء كبير بأن نبحث عن نصوص في مواضع أخرى. وبالطبع سيتوقف الأمر على قرارنا. وهناك مشكلة أخرى، وهي أن ديكارت قد يستخدم مفهومًا أشد تعقيدًا لفكرة الطبيعة من ذاك الذي عرَّفناه حتى الآن، وإن لم يقل ذلك صراحة. على أي الأحوال، دعني أبدأ بهذا الموضوع الأخير، وسأبحث في موضع آخر عن المفاتيح.

وأنت لو أمعنت النظر قليلًا، ستجد - وهو ما يدعو للاستغراب - أن هناك كلمة مفقودة من «تأملنا» - أقصد مرادفًا معينًا. فعندما قال ديكارت (انظر النص [B]) أنه إن لم يفكر، فلن يكون له وجود، ألم يكن يستطيع أن يكتب أن التفكير «ضروري» لوجوده. ونحن عادة نستخدم كلمة «ضروري أو أساسي» Essential لتحديد الخاصية التي دونها لا يكون للشيء وجود، وأحيانًا أقل نستخدم الاسم المناظر وهو «الجوهر أو الماهية» Es-sence بنفس المعنى: فقد نقول مثلا إنه من ماهية العواصف المطيرة أن تصاحبها الرياح العاتية في مسارها. إذن، من المفهوم ضمنًا أن كلمة ماهية هي المرادف الدقيق لكلمة لها أهميتها وردت بعنوان «تأملنا». أقصد كلمة طبيعة Nature والحقيقة أن ديكارت كثيرًا ما يجمع الاثنين معًا ويكتب «الطبيعة أو الماهية»[9]، ولكن ليس في التأمل الثاني. هنا فالمرادف لا يظهر أبدًا. ولا شك أن الحذف كان مقصودًا وبتروٍّ: ربما ببساطة لتجنب الكلمات ذات التاريخ الفلسفي - على الأقل في هذه المرحلة.

ومن ناحية أخرى «فالتأمل السادس» سيتضمن الكثير من المناقشات عن «ماهية العقل». كذلك «المبادئ» وهو الكتاب المعد للمدارس، يقدم في الحقيقة تعريفًا للكلمة (Part1, art. 53: AT8a, 25, CSM1, 210) «لكل مادة خاصية أساسية واحدة هي التي تكوِّن طبيعته وماهيته والتي تعود إليها كل خصائصها الأخرى». وهذا مفهوم حصري ومحدد للغاية. والواقع، أن ما فهمناه حتى الآن هو أن ماهية أو طبيعة شيء ما، ليست ببساطة صفة دونها يصبح وجوده عدمًا. إنها صفة «تمثل المرجعية» (وبلغتنا اليوم نقول إنها صفة «ضمنية» Implied) تشمل كل الصفات المتأصلة في ذلك الشيء. وبهذا المعنى من الواضح أن الرياح العاتية لن تكون أساسية ولا ضرورية للعواصف المطيرة، فكثير من الاضطرابات التي تتخللها كالرعد والبرق لا يبدو أنها تتضمن وجود الرياح على أية حال.

وعلى الرغم من أن ذلك قد تقرر صراحة، دعنا نفترض أن هذا المفهوم المحدد «للطبيعة» مستخدم بالفعل في «التأمل الثاني» عندما سعى ديكارت لجعل عقله «يدرك طبيعته بوضوح قدر الإمكان». وفي تلك الحادثة كيف يتسنى لنا أن نتوقع الطريقة التي سيواصل بها؟ والطريق الأرجح الذي سيسلكه ديكارت هو أن يعد قائمة بكل أنواع الأنشطة العقلية أو الخبرات، بحيث نميِّز ونفصِّل كلًا منها قدر الإمكان، ثم نشير للصفة أو الصفات التي تتشارك فيها جميعها. إذن دعنا ننظر:

هاكم السطور التي تلي مباشرة إعلان ديكارت للمشروع الذي يجعل عقله يدرك طبيعته الخاصة قدر الإمكان:

[E]

إذن، من أكون أنا. إنني شيء يفكر. وماذا يعني ذلك؟ إنني شيء يشك ويفهم، يثبت ويؤكد، يريد ولا يريد، وأيضًا يتخيل ويشعر. إنها أشياء كثيرة - إذا كانت كلها تخص طبيعتي. ولكن لم لا تكون من خصائصها؟ ألست أنا نفسي ذلك الشخص الذي يشك في كل شيء، ومع ذلك يفهم بعض الأشياء، ويثبت أن هذا الشيء وحده من بينها صادق. وينكر ذلك عما سواه، ويريد أن يعرف المزيد، ولا يريد أن يُخدع، ويتصور أشياء كثيرة على غير إرادة منه. ويحس بأشياء كثيرة على الرغم من أنها تأتيه عن طريق الحواس.

هذه فقرة (AT7, 28, CSM2, 19)، وسيستمر ديكارت إلى حد ما في هذا الاتجاه، ولكن المعنى واضح بالتأكيد. فنحن في مواجهة تقابل بين تنوع من الأنشطة العقلية أو الخبرات من ناحية. أقصد الشك والرغبة والإحساس... إلخ. ومن ناحية أخرى الصفة الوحيدة التي يشارك فيها الجميع، وهي نشاط «أنا» معينة: «ألست أنا نفسي (Ego ipse) الذي أشك وأرغب وأحس الآن». وهكذا يبدو أن ديكارت عندما يأخذ على عاتقه مهمة البحث عن طبيعة العقل، إنما يبحث عن الصفة التي تشترك فيها كل الأنشطة العقلية.

ولكن ما هذه الصفة بالضبط؟ مرة أخرى نجد أنفسنا مترددين، لأن هناك على الأقل طريقتين لفهم السؤال البلاغي: «ألست أنا نفسي الذي...؟». وهذا يعادل ببساطة التأكيد على أن الشك أو الإحساس أو الرغبة لا يمكن أن تحدث ما لم يكن هناك شخص ما، شكه أو إحساسه أو رغبته - بالنسبة لحالتي - هو أنا (Ego ipso). فإذا تكلمنا بشكل غير شخصي أكثر، ونسمي كل هذه الأنشطة العقلية «أفكارًا» (كما فعل ديكارت) ففي وسع الواحد منا أن يلخِّص هذا الرأي في القول المأثور:

لا يوجد فكر بلا مفكر

من ناحية أخرى ربما يقدم ديكارت فرضية أكثر عرضة للنقد. فقد يقول إنه كلما شك في أي شيء، أو رغب في أي شيء، أو أحس بأي شيء، فإن ذلك يتضمن بطريقة ما أن لديه فكرة عن نفسه. هذه الفرضية هي أبعد ما تكون عن البداهة. فما يزعمه ديكارت

عن الإرادات والرغبات لا خلاف عليه. ولكن كيف يجوز لنا أن نتكلم عن أي منها دون أن نستخدم الضمير الشخصي؟ فأقول مثلا: «أنا أريد أن أجري»، وإلا فهل هناك طريقة أخرى أعبر بها عما أريد؟ ومع ذلك فهذا شيء آخر، على الرغم من أن ديكارت يقول بشأن بعض أفعال العقل الأخرى في قائمته: إذا فكرت في أن ساعة البرج ربما لا تكون مستديرة. فهل عليَّ - بعد تفكير عميق - أن أقول شيئًا مثل «أنا أشك بأن ساعة البرج مستديرة؟». وإذا قلت وأنا أرتجف: «الدنيا برد» أليس هذا القول يعادل بالضرورة قولي «أنا أحس بالبرد»؟. أليست هناك دائمًا مرجعية إلى نفسي، بصرف النظر تم النطق بها أم لا. هذا الرأي أيضًا يمكن تلخيصه في الصيغة التالية:

لا يوجد فكر دون تفكير في نفسي

والسؤال الآن هو: هل أقر ديكارت بالقول المأثور الأول فقط، أم أيضًا بالثاني؟ والإجابة هي أنه أقر وصدَّق على الاثنين بالتأكيد. وتلك يقينًا هي النتيجة التي قصدنا استخلاصها من دراسة الحالة التي تلت فقرتنا [E] وشغلت الثلث الأخير من «التأمل» والآن أتحول إلى قطعة الشمع. وهي تبدأ عند:.AT7, 30, CSM2, 20

دعنا نتناول هذا الشمع. لقد تم انتزاعه توًا من قرص العسل، ولم يكد يفقد طعم عسله. وما يزال يحتفظ ببعض من رائحة الزهور التي اقتطفت منها.

وستمتد القصة إلى ما يزيد عن أربع صفحات، جنبًا إلى جنب مع الجوانب الأخلاقية المستخلصة منها. علاوة على طابع تلميحي متقلب على الطريقة الديكارتية. وللوهلة الأولى، تبدو القصة بسيطة وواضحة، ثم تفاجئك بتلميحات ذات خلفية عميقة. ولذلك أثارت الكثير من المناقشات، التي بدأت باثنين من المعترضين هما: هوبز وجاسندي(10). وأملي أن أكون منصفًا في تفسيري المتعجل لتحليلاتهما المعقدة.

هذا إذن هو شمعنا ما يزال نديًا بعد اقتطاعه من قرص العسل، ولكننا الآن نقربه من النار. إذن، من الطبيعي أن يتحول إلى سائل ويفقد رائحته ولونه، بل نرى ونحس بكل شيء فيه مختلفًا. وعلى الرغم من ذلك ما زلنا نتكلم عنه، أي الشمع. «فنفس الشمع يظل كما هو، ولا يستطيع أحد أن ينكر ذلك، ولا أحد يفكر بغير ذلك. فما الذي يجعل هذا التفكير ممكنًا؟ من المؤكد أن ذلك لم يحدث عن طريق معلومات تلقيناها من الحواس. فلا شيء تخبرنا به الحواس ظل كما هو. إذن، ما الذي حدث؟ ويفحص ديكارت كل

الاحتمالات بدقة. وفي آخر الأمر يصل إلى النتيجة وهي أن ما قادنا للكلام عن الشمع، واعتباره كما هو نفس الشمع هو «إدراك عن طريق العقل وحده» (Sola Mente Percip [itur]). (AT7, 31, CSM2, 2). وبالطبع، فنحن بحاجة إلى معرفة الكلمات التي تعد مفاتيح هذه الصيغة. ولكي نشرح ذلك نقول إن ديكارت سيلجأ إلى الطريقة التي هو مغرم ومشهور بها، وهي طريقة التقابل، أي التقابل بين الجنس البشري وبين الحيوانات.

إن «قطعة الشمع» التي نحتكم إليها لا تعدو في الحقيقة مجرد مثال مختصر للغاية، وهو صراحة ليس أكثر من إشارة أو تلميح (AT7, 32, CSM2, 22). لذلك، سأعوِّل بين وقت وآخر على النص الفعلي، بالنسبة لما سيأتي بعد ذلك. ويمكننا أن نطرح المسائل على النحو التالي. عندما يجد كلب ما قطعة شمع أمامه، فسيقوم بالفعل - مثلنا تمامًا - بشم رائحتها أو رؤية لونها، ولكن هذه الإدراكات في حالة الكلب هي إدراكات لا تنسب إليه: فبخلافنا، فإن الكلب لا يكتسب خبرة مما يراه أو يشمه من صفات شيء ما. وهو لا يفعل ذلك لأن المفهوم الحقيقي لشيء ما أو موضوع يتجاوز قدراته. لذا - وبحسب تعبيرنا - عندما تتغير رائحة أو لون الشمع، فإن الكلب لن يكتشف الروائح والألوان المتعاقبة بوصفها تغيرات تطرأ على موضوع ثابت، ولكنه يدركها بالطريقة التي ندرك بها نحن البشر الليل يعقب النهار مثلا. ومن هذه الناحية جاء تحدي جاسندي لديكارت: «عندما يطارد الكلب أرنبًا بريًا يجري أمامه، فيراه أولًا وهو بحالته السليمة، ثم بعد ذلك خامدًا يلفظ أنفاسه، ثم بعد ذلك مسلوخًا ومقطع الأوصال، فهل من المعقول أنه لا يعتقد أنه نفس الأرنب؟» (الاعتراضات الخامسة: AT7, 272, CSM2, 190). ويرد ديكارت بشكل مقتضب أنه «لم يلاحظ أن للكلب عقلًا على الإطلاق ((Nullam mentem (AT7, 359, CSM2, 248)). أما لماذا لم يلاحظ ديكارت أن للكلب عقلًا، فهو سؤال سأعود إليه حالًا. ولكن ما يهمنا الآن أن ديكارت في رده، ساوَى ببساطة بين عدم وجود عقل، وبين عدم القدرة على رؤية الموضوعات، حتى لو كان للكائن عيون. إننا لا نرى الشمع أو الأرنب أو الناس بأعيننا، بل بشيء آخر نحتاجه هو العقل. أو إذا استخدمنا نفس اللفظ الذي استخدمه ديكارت ذاته في نهاية «تأملنا» (AT7, 34, CSM2, 22) كمرادف واضح «هو» الفكر (Intellectus).

ليس هذا كل شيء، بل هناك شيء آخر متضمن في هذا الإدراك العقلي. ومرة أخرى شيء محروم منه الكلب: ويسميه ديكارت الحكم:

[F]

[في الخطاب العادي] نحن نقول إننا نرى الشمع ذاته عندما يكون أمامنا. ألسنا نحكم بأنه ماثل أمامنا استنادًا إلى لونه أو شكله... ولكنني عندما أنظر آنذاك من النافذة وأرى رجالًا يعبرون الميدان، فإنني أقول عادة إنني أرى نفس الرجال، تمامًا كما أقول إنني أرى الشمع، مع أني لم أرَ سوى قبعات ومعاطف، ربما تخفي تحتها آلات تحركها زنبركات؟ ومع ذلك فأنا أحكم بأنهم رجال. ومن ثم فالشيء الذي أعتقد أني أراه بعيني، لا تدركه في الحقيقة سوى ملكة الحكم التي في عقلي (AT7, 32, CSM2 , 21).

وسأعود لمسألة الآلات التي تحركها زنبركات والتي ترتدي قبعات ومعاطف. ولكن الآن – دعوني أذكر ملاحظة عن الطريقة التي ظهرت بها في الحجة الخاصة بالحكم. لقد دخلت المشهد لأنها مكّنت ديكارت من أن يبرهن على أننا نحن الكائنات البشرية نعيش تحت إحساس بأننا يمكن أن نخطئ في إدراكنا: فكل ما أعرفه، أقصد الرجال الذين اعتقدت أنهم في الميدان، أنهم مجرد آلات صناعية، والشمع هو مجرد مادة غروية، والأرنب هو شرك ضُللت به. ونحن لكي نكتسب هذا الإحساس، يجب أن تكون إدراكاتنا ذات بنية مركبة بالفعل، أي حافلة بالحكم والخبرات، حيث نترجم إلى ألفاظ كل ما يقع في خبرتنا عندما ندرك شيئًا ما. مثال ذلك: «هناك رجال في الميدان» أو «الشمع له أريج الزهور» فلم ذلك؟ لأنه لكي يحدث خطأ ما، فإن المعتقد المسبق (أو الحكم كما يسميه ديكارت) يجب أن يثبت كذبه، والمعتقدات تتطلب جُملًا تُنطق. من ناحية أخرى فالحيوانات لا تخطئ، لأنها (كما يقول ديكارت) لا معتقدات لديها. وبالطبع قد يكسر كلب ما أسنانه عندما ينقض على شرك وهمي لأرنب. فنقول نحن المشاهدين أن الكلب خدع، ولكن ما قلناه ليس أكثر من تشبيه مجازي، إذ كيف يمكن لكلب أن يُخدع. وكيف يكون لديه حكم خاطئ إذا كان عاجزًا عن إصدار أي حكم في المقام الأول[11].

والآن، إلى خاتمة القصة:

[G]

وأنا أسال: من يكون هذا الـ «أنا» الذي يدرك هذا الشمع بوضوح وتميز تام؟ ألا أعرف نفسي بمزيد من الصدق واليقين فحسب، بل وأيضًا بوافر الوضوح والتميز؟... فمهما تكن العلة التي أسهمت في إدراكي للشمع أو أي جسم آخر، فمن باب أولى لا بد أن تثبت طبيعة عقلي بشكل أفضل (AT7, 33, CSM2, 22).

ها نحن نرى ديكارت يعلن أنه يدرك الشمع الآن بشكل أكثر وضوحًا وتميزًا عما أدركه من قبل. نقول إنه أكثر تميزًا لأن لديه استبصارًا أوضح للملكات العقلية المتضمنة في الرؤية. فالعقل داخل في العملية - كما اكتشف ذلك - وإلا لن تكون هناك رؤية للشمع. والحكم أيضًا متضمن، وإلا لن تكون هناك فرصة للخداع البصري. وعندما نقرأ النص [G] تلح علينا الرغبة في أن نسأل: لماذا تجلب هذه الاستبصارات لديكارت معرفة أوفر وأعظم بنفسه، فضلًا عن كونها معرفة «أكثر وأشد وضوحًا» (Multo Evi-denti) من معرفته بالشمع؟

والإجابة الوحيدة الممكنة هي أن ديكارت الآن يفهم بمزيد من الوضوح كيف يعمل عقله، وبحق. ولكن من الممكن أيضًا أن ديكارت يعني شيئًا أكثر جذرية: فربما يقول إنه عندما ينظر إلى الشمع، فهو يقصد أيضًا أن لديه فكرة عن نفسه وهو ينظر. فإذا سلمنا بأنه لم يقل ذلك صراحة، فسيكون من الصعب تقديم تفسير آخر للجُمل التي وردت في منتصف النص [G]. لذلك تركتها عند هذا الحد. وها هي:

[H]

عندما أرى، أو أعتقد أنني أرى (لم أعد أستطيع التمييز بين الاثنين) لم يعد ممكنًا ببساطة أن أكون أنا الذي أفكر الآن، لست شيئًا. فإذا حكمت بأن الشمع موجود من رؤيتي إياه، فسينتج عن ذلك وبمزيد من الوضوح أنني أنا نفسي أيضًا موجود. وبنفس المنطق إذا حكمت بأن الشمع موجود استنادًا إلى أني ألمسه، فسأصل لنفس النتيجة وهي أنني موجود. وإذا حكمت كذلك لنفس السبب أو لأي سبب آخر بأني أتخيل الشمع، فسيترتب نفس الشيء بالضبط.

ونحن لا يهمنا كيف تسنَّى لديكارت أن يكون على وعي بالشمع، بصرف النظر كان ذلك عن طريق الرؤية أو اللمس أو الخيال، وإنما المهم أن ذلك يكون مصحوبًا بوعيه بنفسه، فالتفكير يلحق دائمًا بالتفكير في نفس الإنسان.

غير أن السؤال ما يزال قائمًا: ماذا عن كون معرفته بنفسه «أشد وضوحًا» من معرفته بالشمع؟ هذا السؤال تم حسمه مبكرًا في «التأمل» عندما أكد أنه يمكنه أن يشك في وجود الشمع، بينما لا يمكنه أن يشك في وجوده هو ذاته، ولكن الأسس التي بنى عليها هذا القول تغيرت الآن: ففي المناقشة الخاصة بالشمع، تم تعليق الشك مؤقتًا، فقد أطلق ديكارت العنان للحس المشترك. إذن لماذا يعرف نفسه بشكل أشد وضوحًا ويقينًا؟ والرد هو: لأن كلًّا منا يعرف أو تعرف عقلها أفضل من أي شيء سواه. فبالنسبة لكل منا، عقله أو عقلها شفاف جلي.

هنا نجد أمامنا الملامح الأولى لمذهب سيلعب دورًا كبيرًا في فلسفة ديكارت، والذي بسببه أصبح مشهورًا (أو ربما مشهَّرًا به). غير أن وجوده في «التأمل» الراهن لا يتجاوز مجرد تنويه مختصر، ورد بالسطر الأول من نصنا (H) كجملة اعتراضية بين قوسين، حيث أعلن ديكارت – وكأنها مسألة عرضية – أنه لم يعد يستطيع التمييز بين ما يراه، وبين ما يعتقد أنه يراه. لذلك دعنا نتوسع بعض الشيء فيما يبلغه لنا ديكارت مستخدمين مثالا مختلفًا قليلًا. لنفرض أنني التفت إليك في أثناء تلقي الدرس، وهمست لك: «كم هو ممل». حينئذٍ سيكون ردك غريبًا إذا قلت لي: «أنت لا تشعر حقيقة بالملل، بل فحسب تعتقد ذلك». وموطن الغرابة هنا هو أنني إن كنت أعتقد بأني أشعر بالملل، ففي النهاية أنا حقيقة أشعر بالملل. والعكس أيضًا صحيح. بمعنى أنه سيكون من المستغرب بالمثل أن تعلن بعدئذٍ: «ربما كان عندي ضجر، ولكني لم أشعر به على أنه ضجر». مرة أخرى تؤكد أنك إن لم تشعر بالضجر، فأنت في النهاية لست مضجرًا. وتلك هي شفافية الإحساس بالضجر: فمن المستحيل أن نخطئ في حدوث الضجر لنا، وفي نفس الوقت يستحيل أن نكون جاهلين. والأكثر من ذلك، أن الواحد منا يمكنه أن يعبر عن هذه الحقيقة بنفس الطريقة بالضبط التي اتبعها ديكارت في جملته الاعتراضية في نصنا [H] ونقول إنه ليست هناك حاجة للتمييز بين كوني مضجرًا وبين اعتقادي أنني كذلك، فكلاهما يحمل نفس المعنى.

ولكن الضجر ما يزال حالة واحدة. فهل كل الحالات العقلية الأخرى تشبهها؟ وهل يعتقد ديكارت أنها كذلك؟ وهل يعتقد أنه لا يوجد عقل دون مستوى الوعي؟ إن ذلك جزء من «قطعة الشمع» اللدنة القابلة لإعادة القولبة، التي جعلتنا لا نتلقى إجابة قاطعة على هذه الأسئلة. ومع ذلك فهذا لا يعدو مجرد المناوشة الأولى. وسنلتقي بهذه الأسئلة مرة أخرى، ولكن من أعلى الطريق اللولبي عندما يدخل نفس الامتداد إلى المشهد. وسيكون ذلك هو «التأمل السادس». فدعنا ننتظر حتى يحين أوانه.

لقد حان الوقت لنلقي بنظرة سريعة إلى الوراء، ونتزود بما يعيننا على معرفة مواضع أقدامنا: ما الذي اكتشفناه عن العقل الإنساني في «التأمل الثاني؟» وسأضم المسائل تحت عنوانين هما: الفكر والإجو Ego. وسأدرس هذين من خلال التقابل. ونظرة ديكارت للعقل ترشح هذه المقاربة.

عد بنا إلى ملاحظة جاسندي المقتضبة من أن ديكارت لا يمكنه أن يكتشف أن للكلب عقلًا، ومنذ الإعلان عن هذا الرأي لأول مرة في «المقال» أصبح علامة تجارية على الفلسفة الديكارتية. ولا تنسَ تلاميذ مدرسة بور رويال وتثبيتهم للكلاب بالمسامير على الألواح الخشبية. وكيف يفسرون صراخ الكلاب بأنه مجرد ضوضاء «زنبركات صغيرة مزعجة»[12]. وفي خطاب عام 1639 للأب مرسن (العشرون من فبراير: AT2, 525, CSMk, 134) يخبره ديكارت بأنه أنفق في الأحد عشر عامًا الأخيرة الكثير من الوقت في عمليات تشريح، يشك في أن أي طبيب يمكنه أن يتوصل إلى ملاحظات تفصيلية كتلك التي توصلت إليها. وهو لم يتوقف طويلًا عندها، ولكن الغريب في الأمر أن كثيرًا من هذه الملاحظات كانت خاصة بالحيوانات الحية. والسؤال هنا: هل يعتقد ديكارت -شأن تلاميذ بور رويال - أنه لم يسمع سوى ضوضاء زنبركات صغيرة مزعجة؟

والإجابة عن هذا السؤال ليست سهلة، لأن ديكارت كان حذرًا في هذا الموضوع، رغم أن له عبارات أخرى تتعلق بقضايا مرتبطة بالموضوع تتسم بالصراحة التامة. نعم: إن الحيوانات هي آلات ميكانيكية (الجزء الخامس من المقال. وفي أجزاء كثيرة من AT6, 55, CSM1, 139). ونعم: إنها مثل الساعات (AT6, 59, CSM1, 141 الجزء الخامس مرة أخرى، وكذلك خطاب إلى نيوكاسل في 23 نوفمبر1646- AT4, 575, CSMk 304). لا: إنها لا تفكر على الإطلاق (خطاب إلى موروس في 5 فبراير 1649، AT5,

278, CSMk, 366). لا: إنها ليس لها عقول. (الرد الخامس AT7, 359, CSM2, 248). وعادة ما يشير ديكارت إلى أن هذه النعَمات (جمع نعَم) واللاءات (جمع لا) ليست حقائق يقينية خالصة، بل هي مجرد احتمالات بنيت على الدليل التجريبي. أما أقوى حجة فهي أن الحيوان لا يتكلم لغة مفهومة (المقال مرة أخرى , AT6, 56-7 CSM1 , 40- وأيضًا خطاب إلى موروس AT5, 278, CSMk 366). ويلح علينا ديكارت بشدة بأنه لا ينبغي أن ندهش أو نتعجب لأننا لم نعد كالمراهقين واقعين تحت سيطرة التحيزات الموروثة منذ الطفولة، وفي خطاب له مفعم بالحيوية في أبريل أو مايو عام 1638 (AT2, 39-41 , CSMK99-100) يطلب من نظيره بولوت أن يتخيل وجود بيئة ما لا يوجد بها حيوانات، بل فقط بشر ثم آلات ميكانيكية من صنع البشر. حسنًا: لنفرض أنه صادف فيما بعد أول حيوان يراه في حياته، فهل ساوره الشك ولو للحظة واحدة بأن هذا الذي يراه ليس إلا إنسانًا آليًا آخر. بالطبع لا.

على أي الأحوال ما زلنا نسأل: ما الذي يعتقده ديكارت بالنسبة للحيوانات وبالنسبة للألم؟ وكيف سمح لنفسه بأن يتكلم عن «انفعالات» الحيوانات. أقصد «مخاوف وآمال وأفراح» الكلاب والخيول والقرود، في حين أنه ينكر في نفس اللحظة أن لهذه الكلاب أو الخيول أو القرود أي عقل أو فكر. دعنا من ذلك، ولنفرض أن حجرًا سقط على قدم الكلب، فبدأ يئن: فهل يقبل ديكارت أن يتكلم عن الألم الذي يعانيه الكلب. ولنفرض أنه فعل، سيكون السؤال: وماذا تجدي الكلمات. وأنت لو فكرت قليلًا، سيواجهك طيف واسع من الإجابات. ففي أحد الطرفين يوجد مشهد أطفال بور رويال: فالألم هو مجرد اختزال لمنظومة من الحركات التي تحدث في الكائن الآلي الذي هو الكلب باعتباره «زنبركات مزعجة». فكِّر في الدمُى التي تبكي وتنتحب عندما نجعلها تميل. وفي الطرف الآخر، نجد تفسيرًا مختلفًا تمامًا. لنفرض أنني أعتقد - تمامًا كديكارت- أن كلبي محروم من العقل. حينئذٍ لا يمكنني أن أعتبر أن ما يحدث بداخله عندما يئن أنها خبرة - إذا جاز التعبير - يمكن التعبير عنها بالكلمات مثل «إن قدمي يؤلمني». ذلك لسبب واحد هو أن الكلمات عندما توضع بجانب بعضها البعض ستكون جملة (أو حكمًا كما يقول ديكارت). الأمر الذي لا يمكن حدوثه مع مخلوق بلا عقل. ولا يمكن لهذا المخلوق أن يقول كلمة «قدمي»، وهو الذي لا يملك فكرة عن أي موضوعات،

ولا يستخدم الأسماء، بل حتى لا يمكنه أن يقول ملكي أو التي تخصني (ضمير المتكلم المضاف إليه -My) ما دام أنه لا يعرف ذاته. تبقى الكلمة الأخيرة وهي «تؤلمني»، فهل يجب أن نمحوها أيضًا؟ ليس بالضرورة حتى لو اعتبرنا أنفسنا ديكارتيين. فيمكننا أن نفترض أن خبرة معينة حدثت للكلب، ولكنها خبرة لم تظهر أي سمات داخلية مميزة، ولا تفصل بين الأشياء في العالم، ولا تفصل بين العالم وبين الذات. والحقيقة أنه لا توجد «ذات». ومع ذلك فهي ما تزال خبرة بالأنواع. فإذا شئنا اسمًا لها، فسنسميها خبرة بالغلاف الجوي(13). هي خبرة محتواها معطى واسع المدى غير منظم وشامل. فقد تمطر أحيانًا، وأحيانًا أخرى تؤلم. مثل ذلك سيكون ألمًا لكلبي، ولن يكون ألمًا فقط، بل كل المشاعر والأحاسيس التي ينسبها له ديكارت، وكل ما يماثله من الحيوانات: أقصد الخوف والأمل والفرح... إلخ.

ولكي نكون صادقين، فديكارت بالطبع لم يتكلم أبدًا عن الأحاسيس «الجوية» Atmospheric أو أي شيء يشبه ذلك، ولكن المصطلح لا يتعارض مع فرضيته عن لا عقلانية الحيوانات، ولكنه يملك - بالتقابل - ميزة إبراز الحالة الإنسانية. فقد وقع حجر على قدمي، وأنا أيضًا تأوهت، ولكن تأوهي وما صدر عني من صراخ شأن آخر مختلف، فهو يعبر عن فكر، لأن إحساسي ليس مجرد صوت ينطلق، بل له بنية ونظام تخلقه أفعال العقل. فإصبعي الأكبر هو الذي أصيب بالأذى، وربما كسر. وأنا الآن أسأل أسئلة وأصدر أحكامًا. فالأحاسيس الإنسانية عند ديكارت «أفكار» بالمعنى الكامل لهذه الكلمة، وليس من أجل بطاقة تثبّت عليها تكريمًا لها. فعندما أتألم أو يصيبني أذى، فأنا عقل أو نفس أو فكر أو ذهن. ولا تنسَ سطرنا الذي كتبناه في النص [B] في بداية «التأمل».

وأنا عندما أتألم، يكون لديَّ أيضًا فكرة عن نفسي.

ومن المؤكد تقريبًا أن يكون ديكارت هو أول من استخدم مصطلح «الإجو» Ego ليس كضمير فقط، بل وأيضًا كاسم. حدث ذلك مبكرًا في «التأمل الثاني» - انظر فقرة الكوجيتو (نصنا [A] -AT7, 25, CSM2 , 17) وما إن نطق ديكارت عبارة «أنا أكون» I am «أنا موجود» I Exist حتى استخلص منها الضمير ليقول لنا إنه حتى الآن، لم يفهم جيدًا بما يكفي ما عساها تكون هذه «الأنا»(14) (Ego ille). فمن الواضح أن صك الاسم

الجديد ليس نوعًا من الاختزال، بل قصد به أن يكون علامة على وجود كيان معين- كيان سيتكشف عن دور استثنائي. «فالأنا» حاضر في كل منا، بمعنى أن فكره يصاحب كل فكر لدينا، وهو أيضًا «أنا» شخصي بطريقة خاصة.

وقد قدمت فرضية كون الأنا «شخصية» Private في «التأمل الثاني» بطريقة ديكارت التلميحية المعروفة جيدًا. ومرت مرور الكرام دون تفسير، اللهم إلا إشارة عابرة عن طريق مثال مختصر، ولكن ما إن نفكر بإمعان في المثال حتى نتبين في الحال أنه ينطوي على رؤية عميقة ومثيرة للجدل حول الإنسانية بعامة. عد بنا لنصنا [AT7, 32 ,F] (CSM2 , 21) حيث ينقد ديكارت الطرق المألوفة في الكلام. فنحن نقول عادة إن الفضل يرجع إلى عيوننا التي جعلتنا نرى قطعة الشمع. وبنفس الطريقة:

> **إذا نظرت من النافذة، ورأيت الرجال يعبرون الميدان - كما فعلت ذلك توًا- فإنني أقول عادة إنني أرى نفس الرجال، تمامًا كما أقول إنني أرى الشمع. مع أني لم أر سوى قبعات ومعاطف، التي قد تخفي تحتها آلات تحركها زنبركات، ومع ذلك أنا أحكم بأنهم رجال.**

دعنا نأخذ وهم القبعات والمعاطف على محمل الجد. ولنفرض أننا أغلقنا آذاننا دون هذه المسحة الشيزوفرينية (الفصام)، فمن المؤكد أنه لا بد أن نستغرب المسافة التي تفترض هذه الفقرة وجودها بيني وبين بقية الناس. فديكارت في الواقع يقول إنه لا يملك اليقين الحاضر والمباشر على وجود أناس آخرين، وإنما يعرف ذلك إما عن طريق الاستدلال أو «الحكم»، فهناك فجوة حقيقية بين تأكدي بأنني ذات I am an Ego وبين تأكدي بأنك كذلك. أما بالنسبة لي فأنا أعرف على الفور عندما أباشر دراستي أو أنظر إلى قطعة من الشمع. وأما بالنسبة لك فأنا أعرف ولكن من خلال ما يمكن أن تقدمه لي من دليل (لحسن الحظ؟) كأن تنطق ببعض الكلمات أو الجمل.

> **لا يوجد في أفعالنا الخارجية ما يؤكد لأي شخص يفحصها أن جسمنا ليس مجرد آلة ذاتية الحركة، ولكنه أيضًا ياوي نفسًا ذات أفكار، اللهم إلا الكلمات المنطوقة وغيرها من الإيماءات والرموز التي تشير إلى موضوعات بعينها، ولا شأن لها بالانفعالات.**

هذه الملاحظة ليست في نص منشور، بل جاءت في رسالة في 23 نوفمبر عام 1646 لنيوكاسل (AT4, 574 , CSMK 303)، حيث جعل ديكارت الكلام - أو بالأحرى عدم الكلام - هو الدليل القاطع على أن الحيوانات ما هي إلا آلات تتحرك ذاتيًا أو بطريقة آلية. لذلك فالقدرة على الكلام تعبر عن كلا الاتجاهين: فإذا كانت للمخلوق هذه المقدرة، فهو «أنا» I، وإن لم تكن له، فهو ليس كذلك. وبالطبع ليس من الضروري أن يكون الكلام منطوقًا.

إذن بناء على فكرة «القبعات والمعاطف» فإن الإجو خاصتك هو شيء داخلي وشخصي. بمعنى أن غيرك من الناس لا يرون منه إلا أعراضًا. فإذا قلت أنا أشعر بالضجر، فأنا أتكلم عما أدركه مباشرة، ولكن إذا قلت أنت مضجر، فأنا أنسب لك حالة لا أدركها مباشرة، ولكن أستشفها من علامات خارجية، كأن تجلس بشكل مسترخٍ، وعيونك تائهة، كثير التثاؤب وما شابه ذلك. فإذا كان علينا أن نلتزم الدقة فيما نقول، فبناء على هذه الفكرة، فأنا أبدًا لم أشاهدك مضجرًا، بل فقط شاهدت مظاهر ضجرك. وبالمثل إذا ضحكت من نكتة، فأنا لم أفعل شيئًا سوى أنني استنتجت أنها هزلية مضحكة. وإذا سحق حجر قدمك وأخذت تصرخ، وقد أشاهد أصابعك تنزف، ولكني لم أشاهد ألمك، بل فقط استنتجت أنك تتألم. وبطبيعة الحال فالأشياء تجري بالضبط على نفس المنوال في عكس الاتجاه: تلك هي المسافة بين الإجو خاصتك والإجو خاصتي.

وأريد أن أختتم هذه القراءة «للتأمل الثاني» برسالة تذكير ثم يعقبها سؤال:

أما ما أريد أن أذكر به فهو أننا ما زلنا في بداية التسلق، ومن يدري لعل المشهد يتغير عندما نتحرك إلى أعلى، وتظهر «الأنا» أقل باطنية وخصوصية، ويصبح التمييز بيني وبين الناس الذين في الميدان أضيق، ربما.

وأما السؤال: فدعنا نعُد إلى الإجو *Ego ille*. هذا «الأنا» I الذي قدمنا له ديكارت. وبالتأكيد قد نتعجب: لماذا كتبنا كلمة «أنا» هنا بين علامتي تنصيص؟ أو بالحروف المائلة؟(*) أو استخدمنا كلمة Ego اللاتينية بدلا من «I». والحقيقة وبعد انقضاء أربعة قرون تقريبًا على «التأمل الثاني» ما زلنا غير مستقرين بشأن الطريقة التي نطبع بها ترجمتنا

(*) جاءت كلمة *Ego ille* في النص بحروف مائلة، وكلمة «أنا» بين علامتي تنصيص. المترجم

لكلمة[15] Ego ille. فقد صمم دى ليونيس De Luynes المترجم الأول (1647) ألا يستخدم الضمير كاسم يدل على الكينونة أو الوجود على الإطلاق. «أنا لا زلت حتى الآن لا أعرف بما يكفي من الوضوح من أنا» Je ne connais pas encore assez clairement ce que je suis. فهل يكون سبب ذلك هو معارضته، أو ربما طباعتنا ذات الالتواءات، ولكن ليس بسبب ما قدم من دلائل تثبت أن هذا «الأنا» المطروح علينا الآن، له حضور ضبابي بعكس ما أرادنا «التأمل» أن نعتقد. على أي الأحوال من المفيد أن نحتفظ بهذا السؤال في الذهن ونحن نواصل التسلق.

الفصل الرابع

أنا وصانعي – الله

«التأمل» الثالث من أكبر التأملات وأوسعها مدى، وهو يعادل تقريبًا 20 صفحة من صفحات آدم وتانري، وفي نفس الوقت أطول من كل ما سبق. جزء منه يمثل أيضًا حقلًا صعبًا من حقول المعرفة، لأن ديكارت بدا وكأنه يريد أن يميل بعيدًا عما اعتزمه حتى يتجنب اللغة الأكاديمية الاصطلاحية، ويؤسس حجته على التقابلات، كالتقابل بين الكذب الشكلي والكذب المادي، والتقابل بين الحقيقة الشكلية والحقيقة الموضوعية– وهي بالتأكيد لغة عميقة، وليست مسألة ألفاظ فقط. وقد تم الإعلان عن هدف «التأمل» في عنوانه «في الله: وأنه موجود». لذا سيدور التأمل حول البرهنة على وجود الله. ولكن ما إن نبدأ بالقراءة حتى نفاجأ بما يقلقنا: إنه دليل، فبعد النقطة الوسطى مباشرة، وجدنا من يخبرنا أنه بناء على «ما حدث، يجب أن نستنتج أن الله موجود بالضرورة»، الأمر الذي يبدو وكأنه يريد أن ينهي الموضوع (AT7 ,45, CSM2, 31). ومع ذلك، وبطريقة ما تستمر المناقشات ست صفحات أخرى حتى وصلنا إلى قراءة: (AT7, 51, CSM2, 35) «يجب أن نستنتج أنه تمت البرهنة على وجود الله بوضوح». فهل نفهم من ذلك أننا أمام برهان ثانٍ، أم أن ديكارت يربط ببساطة بين الأطراف التي تركها مفتوحة في الدعاوى المبكرة؟ على أنه مهما تكن الإجابة، فالتقدم يبدو أقل سلاسة عما كان في «التأملات» المبكرة، وإن كان هذا لا يعني القول بأن الفكرة الموجِّهة كانت مبهمة. والحقيقة أن الاعتبارات التي لجأ إليها ديكارت في برهنته على أن الله موجود وفي وصف الله وكيف يبدو، ليست في الحقيقة بمعزل عن عصرها. فقد كان لها – وكما سنرى– جاذبية خاصة بالنسبة لقراء القرن السابع عشر. لذلك – وإن كان ذلك غير مألوف عند ديكارت – فالمظاهر في «التأمل الثالث» ممنوعة أكثر من الحقيقة.

وهناك ملاحظة تمهيدية إضافية، وهي أن ديكارت في سعيه للبرهنة على وجود الله، وقف على طول الخط - بطبيعة الحال - مع كل الفلاسفة من ذوي النزعة الديكارتية بدءًا من القديس أوغسطين ومن جاءوا بعده، ولكن في «التأملات»، أخذت المحاولة طابعًا شخصيًا ودراميًا أكثر. ولا تنسَ أن ديكارت افترض أن الرب المخادع خلقه بحيث يشبه الساعة التي دائمًا ما تخبرنا بالوقت الخطأ. نعم لقد اكتشف في «التأمل الثاني» أشياءً لا يمكن الشك فيها، ولكن هذه الحقائق اليقينية قليلة، فضلًا عن أن يقينها مشكوك فيه. فعندما كان ديكارت مستغرقًا في فكرة «أنا أفكر، إذن أنا موجود» شعر بأنه مقتنع بأن عليه تلقائيًا أن يعلن بقوة «دع هذا الذي يمكنه أن يخدعني يفعل ما يشاء، فلن يقنعني أبدًا بأنني غير موجود، ما دمت أني أعتقد دائمًا بأنني موجود»، ولكن عندما انتقل إلى فكرة أخرى، أقصد ما يمكن أن يفعله المخادع الأعظم، لم يسمح لهذا المخادع بأن يدفعه للوقوع في الخطأ في كل معتقد من معتقداته، بما في ذلك تلك التي هو على يقين تام منها، وقد أطلقت على هذا اسم مأزق أدولف: وأدولف هذا - وبذاته تحديدًا - شخص ما ينتقل بفهمه من وقت إلى آخر بين القناعات المتناقضة. إنها عقدة تسبب لك الارتباك والإحباط. ويبدو أنه لا توجد سوى طريقة واحدة للهروب من هذا البندول المتأرجح: وهي البرهنة على وجود الله، وأنه من غير الممكن أن يكون مخادعًا «وإلا لن أكون متأكدًا من أي شيء آخر» (AT7, 36, CSM2 , 25)، وسيكون «التأمل الثالث» هو المرحلة الأولى من هذه المحاولة، وأوائل «التأمل الرابع» هو المرحلة الثانية.

ولكن عندما بدأ ديكارت رحلته لتسلق هذا المنحدر الفكري الفسيح، كان من المحتم أن تطوف بذهن القارئ الفضولي فكرة: إذا كان الرب يخدع حقيقة، ألا يمكنه أن يخدع ديكارت، وتحديدًا في اعتقاده (أي اعتقاد ديكارت) أنه برهن على أنه (أي الله) لا يخدع؟ ألا يكون ذلك إنجازًا مرضيًا للغاية للمخادع الأعظم - إذا كان له وجود؟ لذلك، بالإضافة إلى فحص خطوات البرهنة على وجود إله، وأنه ليس مخادعًا، علينا أيضًا أن نراقب كيف سيحمي ديكارت البرهان - منظورًا إليه ككل - من أي تلف أو إفساد يمكن أن يلحقه به المخادع إن كان له وجود أصلًا. إذن أمام ديكارت عملية فحص مزدوجة.

دعني أبدأ بقصتي أنا الشخصية. عندما كان أطفالي صغارًا، كنت أغني لهم قصيدة قصيرة لتشجيعهم على تناول ثريد الإفطار. ولا تسألني عن كلماتها، فمن الصعب أن

أخبرك كم كانت مؤثرة، ولكني كنت فخورًا جدًا باللحن الموسيقي المصاحب لها. لقد كان لطيفًا شجيًا وإنسانيًا غاية في السحر، ولكن بجانب شعوري بالفخر، كان هناك خيط رفيع من القلق وعدم الارتياح. لقد بلغ اللحن قمة الروعة لدرجة جعلتني أشك أنه حقيقي! إنني لم أقم حقيقة بتأليفه لأنه فوق قدراتي. ولا بد أنني سمعته في مكان ما هنا أو هناك. ولكن لما أخفقت في معرفة مصدره، اضطررت لقبول فكرة أنني أنا المؤلف- حتى عشرين عامًا مضت حينما سمعت اللحن مرة أخرى في كونشرتو آلة الفلوت لموتزارت. لقد صدقت شكوكي برغم كل شيء.

وبقدر ما هي قصتي بسيطة وعادية، فأملي أن تكون لها ميزة وضع يدها على الأفكار التي في القلب من دليل ديكارت على وجود الله. لأن ذلك الدليل سيكشف عن حقيقة أنه (أي ديكارت) وجد في نفسه فكرة واحدة بالغة السمو والأهمية لدرجة أنه كان على ثقة من أنه ليس صاحبها، ولا بد أنها جاءته من مكان آخر. ولكن، من أين؟ وكما ثبت في النهاية أن موتزارت كان هو صاحب لحن الشريد، كذلك ثبت لديكارت أن الله هو صاحب فكرته السامية. إنه هو الله الذي وضع فيه هذه الفكرة. إذن فالله موجود. وبالطبع فإن علينا أيضًا أن نعرف هذه الفكرة السامية، ونتناول بالتفصيل كيف يخطط ديكارت. أما الآن وبهدف التبسيط، فدعني أحصر نفسي في الاستطراد في بعض سمات ارتباطي بموتزارت.

هناك على الأقل أربعة افتراضات متضمنة في شكوكي. الأول أن هذه الألحان يمكن أن تكون ذات منزلة رفيعة – منزلة تستحقها لجدارتها وكمالها وربما لا يكون هناك معيار صريح ودقيق لهذا الكمال، وربما يكون مسألة إلهام أو حدس خالص. ولكن هناك كمال برغم كل شيء. وفي كثير من الأحيان أستمع إلى برنامج في الراديو – وإن لم تكن له نفس الألحان – بحيث يعطي أداؤه على الأقل درجة «ثلاثة نجوم»، كما أستمع مثلا لهذا التسجيل عن «رباعية المطاردة»[*]. لذلك سيكون شيئًا طبيعيًا بالنسبة لي أن أعتقد أن أغنيتي عن الشريد هي لحن يستحق أن يوصف بأنه لحن «الخمسة نجوم». الافتراض الثاني يجب أيضًا أن يكون له تأثير على شكوكي بصدد ظهور هذا التأليف. أقصد

(*) إحدى مقطوعات موتزارت. المترجم

الناس. فالناس أيضًا يجب أن تكون لهم منزلتهم قياسًا للموسيقى التي ابتدعوها وفقًا لأعرافهم. فالبعض قد يحترف تأليف الألحان القصيرة المملة. والبعض الآخر يؤلف ألحانًا مزعجة. سمِّي ذلك مقياسًا مدرجًا للموهبة (الموسيقية) المحلية. والآن نستطيع أن نعلن الافتراض الثالث المتضمن في شكوكي. هذا الافتراض يمثل مبدأ له أهمية كبيرة، ويمكن التعبير عنه على النحو التالي:

كلما كان اللحن أكثر روعة وكمالًا، كانت موهبة المؤلف أعظم

ولنطلق على هذا المبدأ اسم بديهية الابتداع أو الصناعة. العامل الأخير في شكي هو ما أعتقده عن نفسي – أقصد اعتقادي بأني غير موهوب بالمرة موسيقيًا. لذلك من المرجح ألا أكون أنا صانع اللحن. وقد تسأل: لماذا تقول من المرجح ولا تقول من المؤكد صراحة؟ والسبب هو أنه من المحتمل أن أكون قد بخست تقدير موهبتي. فمن يدري! «لعلي أكون شيئًا أعظم مما تخيلت، وأن كل هذه الكلمات كامنة بداخلي. وأن الوقت لم يكن قد حان بعد لكي تظهر وتتحقق». هذا النص اقتبسته من «التأمل الثالث» (AT7, 46-7 , CSM2, 32).

ومع ذلك أنت لو فكرت قليلًا، ستجد أن هذه الكلمات يمكن أن تجد لها تعبيرًا في أطر عقلية متناقضة. فهي بالنسبة لحالتي تعبر عن الأمل، وفي حالة ديكارت عن القلق. إنه يبحث عن فكرة لا يمكن أن يكون هو مبتدعها. لماذا؟ لأن هذه الفكرة ستمكنه من تجاوز المرحلة التي بلغها في «التأمل الثاني». نعم: هو موجود. ولكن ماذا فعل بعد ذلك؟ حسنًا: إنه يستطيع أن يفحص أفكاره. فإذا حدث...

> **وكانت واحدة من أفكاري هي... فلن أكون أنا نفسي سببها. وينتج عن ذلك بالضرورة أنني لست وحدي في العالم – بل يوجد شيء آخر هو سبب هذه الفكرة. وهو أيضًا موجود. من ناحية أخرى إن لم أجد هذه الفكرة في نفسي، فلن أملك الحجة التي تؤكد لي وجود أي شيء آخر سواي أنا وحدي** (AT7, 42, CSM2, 29).

وكلما كانت قدرة ديكارت أكبر على افتراض أن فكرة ما تعود إليه وأنه مبدعها، كلما كان لديه سبب أضعف للاعتقاد بأن شيئًا ما أو شخصًا ما هو الذي وضعها فيه، وسبب أضعف للاعتقاد بأنه ليس وحده الموجود في العالم. لذلك فالتأليف هو شيء

يريد أن يدحضه، على الأقل في مثل واحد. والجانب الأكبر من «التأمل الثالث» سيكرس لتنفيذ هذا الدحض. والآن دعنا ننظر إليه، واضعين نصب أعيننا دائمًا مثالي الموسيقى والمناظر.

أولاً، مسألة التصنيف من حيث المرتبة، وبخاصة تصنيف الأفكار. فديكارت يستخدم كلمة «فكرة» بطريقة فضفاضة متحررة، وكثيرًا ما يعطيها تعريفًا. فهنا - على سبيل المثال - ما يقوله لهوبز «إنني أستخدم مصطلح فكرة بحيث ينطبق على ما هو قائم على الاستدلال، بالإضافة إلى أي شيء آخر ندركه بأي طريقة [Percipitur]». (المجموعة الثالثة من الردود: AT7, 185, CSM2 , 130).

هنا إحدى المقاربات. فكِّر في الساعات، من المؤكد أنها قابلة للتصنيف من حيث مراتبها، ليس فحسب من حيث دقتها في إخبارنا بالوقت، بل وأيضًا من أجل صفات أخرى. فالساعة عادة تدل على الساعات والدقائق، ولكن هذه الساعة لها عقرب ثالث للثواني، وتلك تعطى جرسًا كل ساعة أو كل ربع ساعة، أو حتى في أي وقت نضبطها عليه. ويمكنها أن تخبرنا باليوم والأسبوع أو الشهر، وربما لا تحتاج إعادة ملئها إلا على فترات بعيدة، وبعضها لا يحتاج ذلك إلا قليلًا جدًا، وهلم جرًّا. وقد سميت كل هذه الأشياء «سمات» أو ميزات Features. وهي كلمة لها نفس الجذر اللاتيني للكلمة التي اعتاد ديكارت استخدامها في هذا السياق. فبالنسبة لديكارت فإن الميزات التي أوردناها عاليه، يسميها «كمالات الساعة (بالفرنسية Perfections) (بالإنجليزية Perfectiones) وكلها كلمات مشتقة من كلمة Facere أي يصنع. إذن فالكمالات بهذا المعنى لها صلة بتركيب الساعة، ونستطيع أن نقول في إطار هذا المعنى إن الساعة ذات الميزات الأكثر، أكثر كمالًا من تلك الأقل، أو أكثر إتقانًا وتعقيدًا بشكل كبير - ديكارت يستخدم كلمة «اصطناعي» artificiosus (مرة أخرى، لاحظ الجذر).

لقد تكلمنا كثيرًا عن الساعات، وعلينا أن نتحول الآن إلى الأفكار الخاصة بها. فهل يكون كلامنا طبيعيًا بشكل مشروع إذا قلنا إن فكرة الساعة المتقنة الصنع يعني بالنسبة لها شيئًا أكثر من فكرة الساعة الأقل إتقانًا. يبدو أن الأمر يستلزم مزيدًا من التفكير؟ إن فكرة ساعة - ولتكن- ذات ثلاثة عقارب، تعني بالنسبة لها أكثر من فكرة ساعة ذات عقربين. ويصدق ذلك على كل ميزة إضافية تعطي للساعة نوعًا من الجِدَّة، وكذلك عندما تكون

لدينا فكرة عن الكيفية التي تتوافق بها الميزة الإضافية مع الآلية الشاملة للساعة. وهكذا قد عثرنا - فيما يبدو - على طريقة سهلة لوضع أفكار الساعات على مقياس. وسيكون هذا المقياس ببساطة موازيًا لمقياس كمال نفس الساعات. ويمكننا حينئذٍ أن نستخدم كلمة واحدة ونقول إنه ما إن توضع الساعات على مقياس الدقة أو الإتقان، حتى توضع الأفكار كذلك على نفس المقياس. فكلما كانت الساعة أكثر إتقانًا، كانت فكرتها كذلك.

نتحول الآن لمن يمتلكون الأفكار، أقصد البشر.

> **إذا كانت لدى شخص ما فكرة عن آلة على أعلى مستوى من الإتقان (Valde Artifi-ciosa). فمن حقنا حينئذٍ أن نتساءل عن علتها. هل من الممكن أن يكون قد رأى مثل هذه الآلة في مكان ما أو صنعها شخص آخر؟ أو أنه قام بمثل هذه الدراسة العميقة للميكانيكا، أو أنه لديه مثل هذه القدرات العقلية الخارقة (Vis ingenii) التي مكنته من اختراعها بأكملها، دون أن يكون قد رآها مطلقًا في أي مكان آخر؟ إن كل ما يمكن أن نتصوره من إتقان، والمتمثل موضوعيًا بمعنى الكلمة في الفكرة، كما يتمثل في أي صورة أو لوحة فنية، يجب أن يكون موجودًا في علتها، بصرف النظر عما تكونه هذه العلة.**

هذا النص مقتبس من «المبادئ»، وهو النص المخصص للمدارس - الجزء الأول[1] Art 17 (AT8a, 11, CSM1 , 198-9). يقول ديكارت «نحن من حقنا أن نتساءل عن علتها» فلم يسأل؟ فالسبب المفترض أن الأفكار هي النتاج، وأن بديهيتنا القديمة تنطبق هنا، ربما بهذا الشكل:

> **كلما كانت الفكرة أكثر دقة، كانت علتها كذلك**[2].

ونريد أن نكتشف ما الذي أيقظ هذه الفكرة الدقيقة وحث عليها: هل هو شيء مما رآه الشخص بالفعل، أو كانت لديه خبرة بهذا الأمر، أم هي «القدرة الخالصة للعقل»؟ تلك هي الخيارات المتاحة حينما نتساءل عن نغمة وجبة الإفطار. وتلك هي الخيارات التي سيضعها ديكارت في اعتباره عندما يجد في نفسه - وليس في أي شخص آخر - فكرة هي آية في الدقة. وسيكون العائد هو دليل على وجود الله. دعنا نتناول الأمر بالتفصيل.

الصعوبة الأولى التي تواجه الدليل في «التأمل الثالث» هي أن ديكارت حينما صنَّف الأفكار مراتب، تجنب لسبب ما مصطلح «الإتقان» الذي سيستخدمه في النص الموازي في كتاب «المبادئ»، ولجأ بدلا منه إلى المصطلح الأكاديمي الأكثر شيوعًا عن «الحقيقة الموضوعية». وبنفس الطريقة بدلا من أن يتكلم عن إتقان الفكرة والتي بها أصبحت فكرة عن، وجدناه يتحدث عن «الحقيقة الشكلية». لذلك، علينا على سبيل المثال أن نقول بلغة «التأمل الثالث» إن هناك حقيقة شكلية أكثر في الساعة ذات العقارب الثلاثة، من تلك ذات العقربين. وبالتالي حقيقة موضوعية أكثر في فكرة الساعة ذات العقارب الثلاثة، من فكرة الساعة ذات العقربين. ذلك أنه بالنسبة لبديهية التصنيع فهي مصاغة الآن أيضًا بلغة «الحقيقة»: «فما هو أكثر كمالًا» أي الذي يحتوي في ذاته على حقيقة أكثر، «لا يمكن أن ينشأ عما هو أقل كمالًا» (AT7, 40-1 ,CSM2 , 28). وبعدها بسطور قليلة، وبطريقة مدرسية أكثر نجده يقول «بالنسبة لفكرة معطاة، تحتوي على كذا وكذا من الحقيقة الموضوعية، يجب أن تكون قد استمدتها بالتأكيد من علة، لها على الأقل من الحقيقة الشكلية، قدر ما للفكرة من حقيقة موضوعية».

وليكن ذلك، ولكن علينا أن نتذكر أنه بعد أن كتب ذلك مباشرة، تحوَّل ديكارت إلى مصطلح أبسط للوصول إلى الدليل. لذلك دعني أكمل، ثم بعد ذلك أستفيد من المصطلح الأبسط على الرغم من غيابه عن «التأمل» ذاته.

وعلينا أن نتذكر أيضًا أن ديكارت يبحث عن فكرة موجودة بداخله، فضلًا عن كونها آية في الإتقان وآية في الدقة (Tantum artificiosa) حتى إنه لا يمكنه أن يكون هو مبتدعها. ولم يلبث أن وجد فكرة واحدة – واحدة فقط – ولكنها كافية. وأن فكرته عن الله، بوصفه «الجوهر اللامتناهي الذي لا حدود لحريته، والعقل السامي القادر على كل شيء» (AT7, 45, CSM2 ,31)، هي فكرة يعجز عن ابتداعها بمفرده، لأنه يفتقر إلى القدرة العقلية التي تؤهله لذلك. والأكثر من ذلك، أنه لا توجد سوى وسيلة واحدة يمكنه بها اكتسابها: «فالله عندما خلقني، وضع بداخلي هذه الفكرة، لتبقى علامة الصانع يدمغ بها صنعته» (AT7 , 51 , CSM 2, 35). إذن فالله موجود.

ومن الواضح أنه لكي ينجح الدليل، فإن ديكارت يحتاج أن يبرهن بشكل قاطع على أن فكرة الله تتجاوز قدراته العقلية – بنفس الطريقة التي تتجاوز بها نغمة أغنية الثريد

قدراتي العقلية: نعم، قد أحملها في عقلي، ولكن لا بد أن أكون قد حصلت عليها أصلًا من مكان آخر، ولكن ماذا في فكرة الله بحيث جعلها ما هي عليه من سمو وجلال؟ والإجابة هي: عنصر اللاتناهي Infinitiy أو السمو الذي تنطوي عليه. فعندما أفكر في الله، أفكر في كائن لا متناهٍ، هو أحكم الحكماء، عظيم القدرة... إلخ. وهذه الصفات ليست فحسب ممكنة، بل هي حاضرة ومتحققة فيه بمعنى الكلمة. ولا يوجد في خبرتي اليومية ما يمكنني من أن أبتدع هذه الفكرة. إنني أجدها لديَّ بالفعل عندما أرى نفسي -حقيقة - كائنًا متناهيًا لا أتصف بأي درجة من درجات السمو أو الكمال.

إن الاعتقاد بأن فكرة السمو أو الكمال قد جاءت أولًا، أو هي فكرة فطرية (AT7, 51, CSM2, 35) هو اعتقاد له بالطبع تاريخ طويل: لقد قال بها أفلاطون بالفعل في محاورة «فايدروس»[3]. وعلى الرغم من أن الفكرة قد تكون جذابة، فإنها لم تفلح في تفكيك وجهة النظر المعارضة، بل على العكس من ذلك، فإن هذه الفكرة تم الوصول إليها تجريدًا من خبرتنا. فنحن على وعي بحدودنا. ويترتب على ذلك أننا نتخيل وجود كائن لا يخضع لهذه الحدود. ولم تفلح السطور القليلة التي كرسها ديكارت لدحض خصمه بشكل حاسم: إنه يؤكد ببساطة أنه ما دامت أن فكرة اللاتناهي تتضمن أكثر مما تتضمنه فكرة التناهي. إذن فهذه الفكرة أولية بطريقة ما (quodammodo prior). هذا القول يثير دهشتنا. لنفرض أن الساعة ذات العقارب الثلاثة بها من الميزات أكثر مما في الساعة ذات العقربين. فهل ذلك يستتبع أن فكرة الساعة الأولى أكثر فطرية من فكرة الساعة الثانية؟ بل حتى لو افترضنا أن فكرتي عن الله فطرية، لماذا يكون الله وحده هو الذي وضعها بداخلي؟ ألا أميز فطريًا بين اللونين الأسود والأبيض دون أن أفترض أن هذه المقدرة جاءتني من أعلى.

وهكذا في النهاية، فإن الدليل على وجود الله يعرض بديهية الصناعة، ونظرية الترتيب الهرمي المتضمنة فيها - أي الرأي الذي يقول بأن فكرة معينة تقف على قمة المقياس، وأنها لا يمكن أن تأتي إلا من مصدر هو أيضًا على القمة. لذلك ليس من قبيل المصادفة أن هذا الدليل يبرز أن فكرة المقياس والترتيب الهرمي ودرجات التصنيع، هي فكرة مغرية لقراء ديكارت استنادًا إلى عدد من الأسس، فهي من ناحية فكرة تتماشى مع مفهوم الآلات - وهي كما رأينا - الطريقة التي قدم بها الدليل في «المبادئ». فالقرن السابع

عشر هو القرن الذي شهد بدعة الآلية التي بدأت تدخل في حياة الناس وأفكارهم. وهناك شيء آخر بدأ يدخل في حسابات الناس ويرتبط أيضًا بالدليل. دعني أسمِّه باسمه اللاتيني Notae أي العلامات.

ومن الصعب أن نعتقد بأن فكرة «العلامات» Marks جديدة. هكذا كانت، زادت أو قلت، عندما ذهب ديكارت لمدرسة لافليش: فعام 1599 هو العام الذي ظهرت فيه النسخة الدقيقة لنظامها الدراسي، أي كتيب النظم والقوانين التي حكمت أصول التدريس عند الجوزويت لمئتي عام. كذلك الكتيب الذي وضع لأول مرة خطة مفصلة وواضحة لكيفية إعطاء العلامات للأطفال وتنظيمهم في صفوف دراسية. ووجد ما يمكن أن نعتبره اليوم قوائم التسجيل للفصل الدراسي.

> **وفي القائمة يقوم المدرس بتصنيف أكبر عدد ممكن من الطلبة في الصفوف الدراسية (Gradus): بمعنى تصنيف الطلبة إلى من هو أحسن أو ممتاز (Optimi) ثم جيد (Boni) ثم متوسط (Mediocres) ثم الضعيف (Dubii) الذي يجب أن يعيد السنة (Retinendi). وأخيرًا هؤلاء الذين يجب أن يفصلوا من المدرسة (Rejiciendi). ويتم التعبير عن العلامات بالأرقام 6, 5, 4, 3, 2, 1.**[4]

لاحظ الأمر الصادر للمدرسين بأن يصنِّفوا «أكبر عدد ممكن من الطلبة في الصفوف الدراسية»، فعلى الرغم من أن الجوزويت ليسوا هم في الواقع الذين اخترعوا فكرة تصنيف الصفوف الدراسية والمراتب، فهم الوحيدون في أوروبا الذين جعلوها جزءًا أساسيًا من علم أصول التدريس، أساسيًا بمعنى أنه من الآن فصاعدًا، لم تعد الفصول الدراسية مجرد منحة تعطى كرمز على الجدارة أو عدم الجدارة، بل أصبحت عوامل لها وجود كلي في النظام التربوي. وتتحدد المقاعد في الفصل الدراسي وفقًا لمرتبة الطالب: فعند نهاية العام الدراسي مثلا تكرم المدرسة في حفل عام الطلبة ذوي المراتب الأعلى. لذلك تعقد في نهاية العام امتحانات لتحديد الطلبة الذين سيرتقون إلى الصف الأعلى، والأغبياء الذين سيعيدون السنة. وباختصار – وأنا أستخدم اللفظ الذي ولد أيضًا في اللغات الأوروبية في القرن السابع عشر – تعين على الطلبة منذ ذلك الحين أن يكون لهم مستقبل دراسي School career.[5]

وفي فصل لاحق سأعود لهذا التطور، وأرى كيف أثر على أفكار ديكارت في الأخلاق. أما الآن فسيتركز اهتمامي على صلة هذا النظام التربوي «بالتأمل الثالث». أي كيف ساعد على أن يكون قراء ديكارت أكثر تقبلًا وانفتاحًا على هذا النوع من البراهين على وجود الله.

كما يمكننا أن نرى من نماذج قوائم التسجيل للفصول الدراسية عند الجوزويت التي ألحقتها بهذا الفصل (انظر الصفحات الأخيرة من هذا الفصل) أن المعيار الوحيد الذي يقيّم به الطلبة ويتم تصنيفهم ووضعهم في مراتب هو ذكاؤهم. ويمتد المقياس من أول مستوى حاد الذكاء حتى شديد الغباء أو متبلد الذهن، وما بينهما توجد مستويات مثل متوسط أو ذكي إلى حد بعيد (Acutum adomodum). كل هذه الدرجات يفترض أنها تعكس مستويات مماثلة للأفكار التي يطرحها الطلبة في واجباتهم المدرسية المكتوبة أو في حوارات الفصل. واستنادًا إلى أن بديهيتنا عن التصنيع تنطبق هنا بالطبع: أي كلما كان العمل عظيمًا ورائعًا، كان المؤلف كذلك. ولا يمكن للمدرس أن يعطي طالبًا درجة «متوسط» في الوقت الذي عبَّر فيه الطالب في أبحاثه وامتحاناته عن أفكار غاية في الذكاء، إلا - وأكرر إلا - إذا كان لديه سبب مقنع للاعتقاد بأن هذه الأفكار ليست من إبداع الطالب حقيقة! فإحدى الحقائق اللافتة للنظر عن القرن السابع عشر، وبعد أن أصبحت العلامات المدرسية مسألة مشاعة، تزايد القلق بشأن عدم وجود أمانة أكاديمية. والنظام التربوي يحذر المدرسين من التساهل مع التلاميذ (الغشاشين) الذين ينقلون عن زملائهم المجاورين لهم في الامتحان، أو يسعون لمغادرة الحجرة في أثناء الامتحان. (14:5 & 14:6 – P 147)، أو يرتكبون أي نوع من الاحتيال (Fraus) في مقالاتهم (15:13 – P151). والأكثر وضوحًا من ذلك، الألفاظ التي صيغ بها بحث علم أصول التدريس أو البيداجوجي، والذي كتبه أيضًا أحد آباء الجوزويت في نهاية القرن، وهو الآب دي جيوڤاني De Jouvancy تحت عنوان «في منهج التعليم والتدريس» ON the Method of Learning and Teaching:

> **إن آخر من يمكن التسامح معهم هم هؤلاء الذين لا يكتبون إجاباتهم من عندهم، بل يلفقون إجابة بعضها من هذا، والبعض الآخر من ذاك. هؤلاء التعساء الذين يدسُّون في أوراقهما ليس من عندهم، أو حتى الذين يفتنون من السرقات الأدبية - هؤلاء**

المنتحلون من ذوي السمعة السيئة! (Infames plagiarii).[6]

إن ألفاظ: «انتحال» Plagiarism – Plagiaire ومنتحل Plagiarist – Plagiat تصادف أن صكّت جميعها في القرن السابع عشر، وتصادف أيضًا أن النظام التربوي استطاع أن يحقق فكرة المساواة: فقد حظر على المدرسين أن ينتحلوا آراء أو أفكار الطلبة (P.146 - 48 - 12).

لقد تمهلت عند هذه التطورات، سمها إن شئت «مولد العلامات» لأنه من المرجح جدًا أنها ساعدت على تهيئة المناخ الذي في إطاره أصبح نمط الدليل الذي جاء في «التأمل الثالث» طبيعيًا تمامًا. أقصد ترتيب أفكار الإنسان وفقًا لدرجة تعقيدها. وهو ما تعرض له قراء ديكارت من أول يوم في الدراسة. ويتعجب، من أين أتت هذه الفكرة الفريدة؟ فالاهتمام بالإبداع أو الخلق كان عملة شائعة في المدرسة، ولكن نظائرها في «التأمل الثالث» كانت بالغة التعقيد. إن فكرة ديكارت عن الله لم تأتِ «من نفسه» From himself (أو بمصطلح دي جيوفاني De SUO)، أو ليس «من عنده وحده» (AT7, 45, CSM2, 31: Non a [se] ipso) أو تقريبًا بالطريقة التي نقول بها إن الإنجاز الذي يحث عليه الأستيرول[*]Sterol لا يأتي فقط من اللاعب الرياضي وحده، بل لا بد من تعاطي مادة خارجية إضافية لكي يتم إنجاز العمل الذي يفوق ما قام به اللاعب الرياضي. ونفس الشيء بالنسبة لديكارت، وكأنه تشرب بمادة كيميائية خارجية مكنته من إنتاج هذا الإنجاز غير العادي، وهو التفكير في فكرة الله. ما عدا – بالطبع– أن الصورة المقدمة في «التأمل» ليست من النوع البيوكيميائي، بل من نوع الملكية التكنولوجية. فالفكرة – كما تم إخبارنا – تشبه «علامة الصانع أو الحرفي التي يصكها على صنعته». ولا تزال هذه الصورة أيضًا تحمل إيحاءً بعنصر أساسي أو مكوّن يختلف من حيث النوع عن بقية الأعمال.

وبالنسبة لتاريخ البراهين التي قدمت على وجود الله، لا يعتبر «التأمل الثالث» حدثًا هامًا. وفي حدود ما أعلم، لا يوجد مفكر كبير حذا حذو ديكارت. ولم يعتقد أحد حقيقة

(*) الأستيروليدات مجموعة كبيرة من الأحماض الدهنية تقوم بوظائف فسيولوجية متعددة. ومنها الأستيرول وعصارة الصفراء وكثير من الهرمونات. المترجم

بأن امتلاكه لفكرة الله هو عمل فذ من بطولات العقل، غير أن ذلك لا يترتب عليه أن لا يكون للبرهان أهميته من جوانب أخرى، وليكن مثلا أنه يكشف عن تصور ديكارت لله وللكائنات البشرية. على أي الأحوال، دعوني أحصر نفسي في قليل من الملاحظات القصيرة.

أولًا: تحذير وتوضيح: عندما وصف ديكارت الفكرة التي لديه عن الله، وقع بإرادته في مفارقة. فمن ناحية يعتبر الله هو أوضح فكرة من كل أفكار ديكارت وأشدها تميزًا (Maxime Clara et distincta). ومع ذلك فهي في نفس الوقت الفكرة التي لم يفهمها: انظروا إليه يقول «إنه من طبيعة اللامتناهي أنه لا يمكن للكائن المتناهي مثلي أن يفهمه». (AT7, 46, CSM2, 31-2). والسبب في هذا التقابل، أن ديكارت اعتمد بشدة على المعاني الحرفية لفعلين هما: Comprehendere أي الفهم (والذي يساوي الإدراك grasp والشمول أو التضمن Embrace والإحاطة أو الشمول To put one's arms right around) في مقابل intelligere أي الفهم أو العقل أو الذكاء (والذي يساوي كلمة يدرك أو يتبين أو يميز discern وكلمة يختار أو يميز أو يتبين pick out[7]. فعندما يفكر في الله، فكل شيء يدركه يكون واضحًا ومتميزًا تمامًا. ولكن، هل يمكن في لمح البصر أن يحيط العقل بكل شيء عن الله. مرة أخرى قد يساعد تشبيه موسيقي على توضيح المسألة. فكِّر معي في نغمة لا تنسى، ولتكن نغمة «نشيد الفرح» ode to joy. ما إن نسمعها حتى تنطبع في ذاكرتنا: فاللحن واضح تمامًا ويلاحقك أيضًا باستمرار لبساطته. فهو مكون من ست نغمات فقط على السلم الموسيقي. وجنبًا إلى جنب مع هذا الإحساس المباشر يسري جو ذو أعماق لا دراية لنا بها. إنه إحساس بشيء لم نترنم به ولم نسمعه من قبل. إنها آفاق ستتكشف، ومشاعر ستنشأ لم نصادفها في خبراتنا السابقة، ولن نحيط بها علمًا.

وفي الحالة الخاصة بالله، فذلك يعني – وبصرف النظر عن التعبير الديكارتي الذي ركزنا عليه – أنه يمكنه أن يرد بأمانة أنه يعبر فقط عن منظور واحد وشكل واحد من فهم طبيعة الله. فليس ثمة رؤية شاملة متاحة بأي حال. ومع هذا التهرب العقلي، دعني أتحول إلى العبارة المجازية الأخيرة في البرهان، وهي «علامة الصانع».

إنها صورة مفعمة بالإيحاء، أليست كذلك؟ فالصناع دائمًا ما يتوقون إلى أن تظهر أسماؤهم على مصنوعاتهم. ولكن الأكثر واقعية، هو أن الصورة أيضًا تحدد بدقة المدى الذي بلغته «التأملات» في تقديم صورة إنسانية نموذجية للألوهية. فالله –

وبشكل جوهري - هو صانع Craftsman- هو صانعي. هذه الصورة متضمنة بالفعل في فرضية «التأمل الأول» والتي تقول بأن الله قد يكون مخادعًا. ونحن نسأل: كيف يخدع؟ والإجابة هي أن يجعلني كالساعة التي تخطئ دائمًا في تقدير الوقت. لقد أصبح الضمني صريحًا الآن في هذه العلامة المجازية التي طبع بها صنعته. وفي التأمل التالي، أي «التأمل الرابع» سنجد لها وجودًا كليًا، فالمشكلة التى سيسعى ديكارت لحلها هي: إذا سلمنا بأن الله لم يصنعني (يخلقني) بحيث أخطئ دائمًا، فكيف حدث أن خلق هذا الصانع العظيم هذه الصنعة المعيبة، التي هي أنا؟ وفي الحل الذي قدمه ديكارت وقع في كثير من الأخطاء. وجاء حله كالتالي: مهما تكن مهارة وبراعة الصانع، فليس من المطلوب منه أن يضع في كل واحدة من أعماله جميع الكمالات التي يمكنه أنه يضعها في بعضها. (AT7, 56, CSM2, 39). هنا نجد أن كل الألفاظ والتعبيرات الرئيسية تشهد على حقيقة واحدة، وهي أنه من بين فلاسفة القرن السابع عشر، بل ربما من بين كل الفلاسفة على الإطلاق، كان ديكارت هو الفيلسوف الوحيد الذي رسم أكثر صورة غير ترنسندنتالية ولا تتصف بالجلال لله. وأنا عندما أقول ذلك، لا أنكر بالطبع أن هناك جانبًا آخر متطابقًا مع مذهب عدم القابلية للإدراك: وفي مختلف اللحظات (وسنلتقي ببعضها) سيؤكد ديكارت - على العكس من ذلك - على لا نهائية الله واستحالة فهم طبيعته. وعلى هذا الأساس رفض المشاركة فيما يسميه بالمناقشات «اللاهوتية» ولكن تلك كانت مجرد لحظات. وبشكل عام فإن كلام ديكارت عن الله، وبخاصة في «التأملات» كان متناغمًا للغاية مع أسلوب المجاز والاستعارة الخاص بخاتم أو علامة الصانع، وباختصار كان كلام ديكارت عن الله عاديًا.

ويمكننا أيضًا أن نفكر فيما يوحي به المجاز بالنسبة لنا. أي المصنوعات التي طبعت عليها الفكرة. والصورة التي ظهرت كانت أقرب ما تكون إلى البدع الميكانيكية التي ركّب فيها صانعها أو لم يركّب عنصرًا ثابتًا معينًا. ولم يقتصر الأمر على المجاز ذاته، بل تجاوزه للأفعال المصاحبة له، فلم يعد الفعل المستخدم هو «يختم أو يطبع» (Imprimere)، بل «ويضع» أيضًا (Ponere) و«يُدخل أو يولج» (indere). وكما سنرى فإن هذه الثلاثية من الأفعال ستحدث مرة أخرى عند نهاية «التأمل الرابع». (AT7, 61, CSM2 , 42) عندما يشرح ديكارت ما الذي وضعته فيه كمالات الله

لكي تجعله أقل عرضه لارتكاب الأخطاء. وهكذا نجد أنفسنا في مواجهة الأفعال الثلاثة من جديد «يطبع ويضع ويُدخل». وعلينا أيضًا أن نستفيد من ملاحظة صحيحة عن الحقيقة التي تقول بأن العناصر الثابتة (التي قيل لنا) إنها مطبوعة أو موضوعة أو أدخلت في ديكارت، كلها عناصر عقلية - أقصد أفكارًا أو ملكات عقلية أو قدرات عقلية. وبالطبع فديكارت لم يعرف حتى الآن أن له جسمًا. ولذلك لا يحق له الكلام إلا عن عقله فقط. ومع ذلك تظل الحقيقة كما هي. بمعنى أنه كثيرًا ما يتكلم عن عقله بهذه الألفاظ البسيطة والمادية تقريبًا. ومن يدري ربما تكون مجرد تشبيهات، وربما تتغير هذه الوجهة من النظر كلما تسلقنا إلى أعلى، ولكن نظرًا إلى أهميتها، فإننا نعرضها بوصفها الكلام الذي يواجهنا الآن.

وكما قلت من قبل، «فالتأمل الثالث» طويل ومعقد. فبعد البرهنة على وجود الله على أساس فكرته السامية، أضيفت اعتبارات كثيرة ربما لتدعيم الحجة، وربما أيضًا كدليل منفصل وإن كان مرتبطًا بما سبقه، ولأنه من الصعب أن يكون لي رأى في هذا الشأن، ولأنه مثار خلاف وجدل، سأتخطاه. ولكن علينا أن نتذكر أيضًا أنه حتى إذا كنا قد برهنًا الآن على وجود الله، فما تزال هناك خطوة هامة: وهي البرهنة على أنه لا يخدعنا. وهو ما سيحدث عند بداية «التأمل الرابع»[8]، وسأوليه اهتمامي آنذاك.

ولكن دعني أتكلم الآن عن مسألة عامة وتمهيدية أخرى، وإن كانت ملحّة. لنفرض أننا سلمنا بالفرضية التي تقول بأن الله قد يكون مخادعًا، فكيف سيتعامل ديكارت مع الاتهام بأن الفكرة الحقيقية لتقديم دليل على أن الله ليس كذلك، هي أيضًا فكرة مضللة؟ بمعنى أنه إذا كان الله يستطيع أن يخدعك في كل شيء، فهل سيعجز عن خداعك في اعتقادك أنك برهنت على عدم خداعه؟ وما الذي يسعد المخادع أكثر من ذلك؟ لقد كان ديكارت يسعى لإثبات أن الله صادق ومخلص، ولكن ذلك مشروط بأن يكون الله صادقًا حتى يمكن لديكارت أن يثق في أي دليل يقدمه، وهذا يعني أن ديكارت يجب أن يفترض مقدمًا نفس الشيء الذي جاء لإثباته. ومن المؤكد تقريبًا أن يكون ذلك هو سبب الهجوم الذي شنه هيوم في تعقيبه (الذي أشرت إليه في الفصل الثاني حينما التقينا لأول مرة بالشك)، والذي يقول فيه إنه «من المستحيل على أي مخلوق بشري أن يصل إلى الشك الديكارتي... فهو شك لا علاج له بالمرة». ولكن لماذا لا علاج له؟

لأنه لن يجدي معه أي علاج إلا إذا تم علاج المريض بالفعل، وهو أيضًا الاتهام الذي واجهه ديكارت فور ظهور «التأملات» والذي تقدم به المعارض الثاني، الأب مرسن (AT7, 124-54, CSM2 , 89)، ثم مرة أخرى من المعارض الرابع أرنولد (AT7, 214, CSM2 , 150). وها هو اعتراض أرنولد:

كيف يتجنب المؤلف الوقوع في الدور المنطقي عندما يقول إن وجود الله شرط لتأكدنا من صدق ما ندركه بوضوح وتميز؟ ولكننا لا نستطيع أن نتأكد من وجود الله إلا إذا أدركنا ذلك بوضوح وتميز. لذلك قبل أن نتأكد من أن الله موجود، نحن بحاجة للتأكد من أن ما ندركه بوضوح وتميز لا بد أن يكون صادقًا.

ذلك ما أصبح بعد ذلك يسمى «بالدور الديكارتي»(*). وهو الدور الذي يحدث عندما يكون ما نريد أن نبرهن عليه مفترضًا في الحجة التي نبرهن بها. مثال ذلك: عندما يعلن شخص ما أن الله موجود لأن الكتاب المقدس يخبرنا بذلك. وعندما نسأله لم يثق بالكتاب المقدس، يرد لأنه «كلمة الله». ويتلخص اتهام أرنولد في أن ديكارت في برهنته على وجود الله، اعتمد على الأفكار الواضحة والمتميزة، ثم عندما سئل لماذا تثق في هذه الأفكار، كانت إجابته الوحيدة هي: أن الله جعلها موضع ثقة. وبهذا الشكل اعتبر ديكارت نفسه قد رد على هذا الاتهام. ويطول الحديث في هذا الموضوع[9]. لذلك دعني أجازف بالقليل من الأمثلة.

طالبنا ديكارت في إجابته بالتفكير في طبيعة اليقين في الأفكار والمواقف العقلية التي تتماشى معه. وهنا سنجد كلمتين لهما أهمية حاسمة. ولكن، قبل أن نركز عليهما، علينا أن نعود إلى الوراء في لمحة موجزة للحظة مبكرة – أقصد أحداث اليقين والشك التي نسجت في «التأمل الأول».

ولنبدأ بالبرج البعيد. فعندما رآه ديكارت من مسافة بعيدة، بدا بوضوح أنه مستدير، ولكن وعيه بخبرته السابقة جعله لا يقتنع بأنه مستدير: فليس ثمة يقين هنا بطريقة أو بأخرى. من ناحية أخرى فإن هذا الحدث صبغ بلونه الحدث التالي بوضوح، أي جلوسه

(*) الدور في المنطق circle هو علاقة بين حدين بحيث يمكن تعريف كل منهما بالآخر، أو بين قضيتين يمكن استنتاج كل منهما من الأخرى. أو علاقة بين شرطين يتوقف ثبوت أحدهما على ثبوت الآخر. المترجم

بالقرب من النار في تأمله: إنه ليس من السهل الآن أن نقول «ربما لا»، ومع ذلك استطاع ديكارت أن يقولها، لأنه كان في وسعه أن يفترض أنه مجنون أو يحلم. وبالمثل كان يستطيع أن يلحق الكلمتين بقناعته بأن له جسمًا، أو أنه ليس الشخص الوحيد في العالم- فالله قد يخدعه في هذين الموضوعين.

ومع ذلك فليست كل الحقائق اليقينية على هذا النحو.

إذا كان الاقتناع راسخًا لدرجة أنه يستحيل أن نجد سببًا للشك فيما اقتنعنا به، فليس ثمة شيء إضافي نتحقق منه: فلدينا كل ما نطلبه عقليًا (Cum Ratione). ولكن، ماذا يكون موقفنا إذا جاءنا شخص يدعي بأن صدق ما اعتقدنا به بشكل راسخ قد يبدو لله أو لأحد من الملائكة أنه كاذب، بل هو كاذب قطعيًا. وما الاهتمام الذي سنوليه لهذا الكذب المطلق، ما دمنا لا نؤمن به ولا نعتقد فيه بحال من الأحوال، أو حتى لدينا أدنى شك فيه. فقد افترضنا منذ البداية أن هناك اقتناعًا راسخًا لا يزحزحه شيء، وأن هذا الاقتناع - كما هو واضح- هو اليقين التام الذي لا يقين بعده. (Perfectissma certitudo).

ولكن قد يتسلل الشك في نوع هذا اليقين، ومثل هذا الاقتناع الراسخ الذي لا يتزعزع الذي يجب أن يكون لدينا ...

فبعض الإدراكات [العقلية] بلغت من الوضوح وفي نفس الوقت من البساطة درجة لا نستطيع معها إن فكرنا فيها سوى أن نؤمن بصدقها، مثل عندما أفكر، أكون موجودًا - إذا آمنا بصدقها مرة، فلن نكذبها بعد ذلك بالمرة. وغيرها من الحقائق المماثلة التي لدينا عنها هذا اليقين الجلي. فنحن لا نستطيع أن نشك فيها دون أن يكون لدينا تصور عنها ولكن - كما قلنا منذ قليل - لا يمكن أن يكون لدينا تصور عنها. دون أن نؤمن بصدقها في نفس الوقت. ومن ثم لا يمكن أن نشك فيها دون أن نعتقد في نفس الوقت أنها صادقة. أي لا يمكن الشك فيها... وإذا كانت مثل هذه الحقائق قد تبدو لله أو لأحد الملائكة أنها كاذبة، فهذا ليس اعتراضًا، لأن برهان إدراكنا لن يسمح لنا بأن نستمع لأي إنسان يؤلف هذا النوع من القصص.

النص المطول الذي اقتبسته توًا، منقول عن الرد على المجموعة الثانية من الاعتراضات (AT7, 145-6, CSM2, 104)، وهو رد على اعتراض الأب مرسن. وسيحيل ديكارت أرنولد ببساطة لهذا الرد في مناقشته لاعتراضه الخاص بالدور المنطقي، فإلى أي حد حقق هذا الرد مهمته. ذلك ما سنوليه اهتمامنا فيما بعد. أما الآن فدعني أحصر نفسي في مسألة اليقين.

الرسالة المؤكدة أن بعض الحقائق اليقينية لا يمكن أن تكون مطلقًا موضع شك مباشر، ولا حتى مع افتراض خداع الرب، لأننا حينما نكون تحت سلطانها، لا يمكننا حتى التفكير في هذا الافتراض: أي إن «برهان إدراكنا لن يسمح لنا بالاستماع لأي شخص (Audia-mus) يختلق مثل هذه الأشياء (Talia fingentem)». ويضرب ديكارت الأمثلة فيقول «أنا أوجد عندما أفكر» (الكوجيتو) «إذا آمنا بصدقه مرة، فلن نكذبه بعد ذلك بالمرة» يمثل حقيقة منطقية. ومثل آخر (ارجع «للتأمل الثالث») «حاصل جمع اثنين وثلاثة لا يمكن أن يكون أكثر أو أقل من خمسة» حقيقة حسابية بسيطة. وفي كل ذلك نحن لدينا «اليقين التام الذي لا يقين بعده». وبالمناسبة، لاحظ أنه كلما كان التأكيد أقوى، لم يعد للكوجيتو مكانة متميزة. إنها واحدة من بين غيرها من الحقائق مطلقة اليقين.

لاحظ أيضًا أنني في إعادة صياغتي لما يقوله ديكارت أضفت كلمة، أقصد كلمة لم يستخدمها هو. ففيما يتعلق بهذه الحقائق ذات اليقين التام، قلت إنها غير قابلة للشك «بشكل مباشر». وقد فعلت ذلك لأفسح مكانًا للموقف الذي وصفه ديكارت في آخر «التأمل الأول» وبداية «التأمل الثالث». وهو قدرته مع ذلك على أن يقول لنفسه، عندما لا تقع في خبرته فعليًا أي حقيقة يقينية معينة، ربما يخدعه الله دائمًا، حتى عندما يشعر بأنه على يقين تام. هذا هو بندولنا الذي يتأرجح جيئة وذهابًا. إنه «مأزق أدولف» كما أسميته، وهو بالضبط ما يحاول ديكارت الهروب منه الآن.

ولنعد إلى الرد، فكما رأينا – ألصق ديكارت صفتين لحقائقه تامة اليقين: وهما أنها حقائق «راسخة» Firm وأنها «لا تتزحزح ولا تتغير» Immutable. وكما يملأ المرمر المكان الذي يشغله كلية، كذلك يملأ اليقين التام العقل الذي يسكن فيه كلية. إنه يقين لا يسمح للعقل بأن «يستمع» لغير ما يؤمن به. وهذا هو الثبات الراسخ، بل حتى لو تدحرج المرمر بعيدًا، فسنجده هناك في كل مرة نزور فيها المكان. ففي كل مرة سأستطيع أن

أهتف «وماذا يهم فيما لو بدا هذا كاذبًا بالنسبة لله أو أي من الملائكة؟ إنني لا أستطيع حتى التفكير في هذا الخيال». فبالإضافة إلى أن يقينه راسخ، فسيكون أيضًا يقينًا ثابتًا لا يتغير.

ومع ذلك فهاتان الصفتان – أقصد الرسوخ وعدم القابلية للتغير – ليس من المحتم أن يوجدا معًا: فبعض الحقائق اليقينية راسخة اليوم، ولكنها لن تكون كذلك غدًا. وبالطبع، فهذا لا يسري على الحقائق التي تكلمنا عنها حتى الآن، مثل «الكوجيتو» أو «حاصل جمع اثنين وثلاثة يساوي خمسة»، ولكن هناك حقائق أخرى. تخيل أنك كنت تتساءل عما إذا كانت متوالية الأعداد الأولية (الصماء) لا نهائية، ثم أثبت برهان إقليدس الرائع أنها كذلك[10]، ثم واصلت العمل حتى استخلصت النتيجة، والتي كنت حتى هذه اللحظة على يقين منها يقينك من أي شيء – على الرغم من أنه في هذه الحالة ليس يقينًا مباشرًا كالكوجيتو، بل هو يقين استنتاجي. إن الأمر يبدو وكأنك انطلقت من حجرة أمامية باهرة الضوء[11]، ثم تقدمت على طول دهليز مسدلة عليه ستائر معتمة، ثم أزحت الواحدة منها تلو الأخرى حتى سطع الضوء الآن عند النهاية البعيدة للدهليز. والسؤال هو: هل سيستمر الضوء في السطوع؟ والإجابة هي: أن ذلك يتوقف على أن إحدى الستائر التي أزحتها لم ينزلق ويحجب الضوء من جديد. بمعنى أنك حتى لو فهمت كل شيء فهمًا تامًا، فقد تغيب عن ذاكرتك خطوة أو أكثر فيما بعد حينما تواصل العمل في البرهان، ثم ينقضي الأمر. فكم منا ما يزال يتذكر تفاصيل حتى أبسط البراهين الرياضية التي تعلمناها في المدرسة، أو الأعداد الأولية (الصماء) اللانهائية، أو زوايا المثلث الثلاث؟ إن ضوء اليقين التام لن يعاود السطوع عند نهاية الدهاليز، فقد مضت بعض تلك القناعات الراسخة لسن المراهقة.

دعنا نعُد إلى الله ومغالطة الدور المنطقي. فعلى الرغم من أنه لم يقل ذلك صراحة، فمن الواضح أن ديكارت اعتبر برهانه على وجود الله في «التأمل الثالث» على نفس المستوى العقلي – وليكن– مع برهانه على الزوايا الثلاث للمثلث: أي استنتاجًا من مقدمات واضحة بذاتها، ومن ثم إذا التزمت بكل الخطوات فستكون على يقين من النتيجة حينما تصل إليها بالفعل. ومرة أخرى في مقدورك أن تهتف: «وماذا يهم إذا... إلخ... إلخ» إنه يقين راسخ.

هذا التقدير كان موضع شك من بورمان Burman محاور ديكارت في «محادثة» بينهما، على أساس أنه يبالغ في تقدير قدرات الانتباه البشري: «فعقلنا لا يمكنه أن يركز إلّا على فكرة واحدة في وقت واحد... والبرهان يحتوي على الكثير من الأفكار التي تشغل العقل. لذلك لن يستطيع الواحد منا أن يركز انتباهه على كل البديهيات، لأن تفكيره سينصرف إلى أفكار أخرى»، فنحن لن نستطيع أن نبقي كل الستائر مفتوحة، في رحلتنا عبر الدهليز. وهاكم رد ديكارت:

> أولًا: ليس من الصحيح تمامًا أن العقل لا يستطيع أن يركز انتباهه إلّا على فكرة واحدة في وقت واحد. ولكن من الصحيح أنه لا يستطيع أن يركز انتباهه على عدد كبير من الأفكار في نفس الوقت، ولكنه ما يزال يستطيع أن يفكر في أكثر من فكرة واحدة... وثانيًا: من الخطأ أن نعتقد أن الفكرة لا تستغرق وقتًا وأنها تحدث على التو، لأن كل أفعالي تستغرق زمنًا. ويمكنني أن أقول إن التفكير هو عملية مستمرة ومتصلة خلال فترة من الزمن.
>
> ... ومن الواضح أننا نستطيع أن نفهم الدليل على وجود الله بكليته. ونحن حينما نفعل ذلك، نكون على يقين من أننا لم نُخدع. وبذلك يتم إزالة كل الصعوبات (AT5, 148-9, CSMk 334-5).

وعلى الرغم من أن الدليل الموجود في «التأمل الثالث» قد يكون معقدًا وطويلًا، فلا يزال من الممكن اختصاره في فكرة واحدة. وبذلك يكون اليقين الذي ميز المقدمة الأولى (ولتكن الكوجيتو) قد زين أيضًا النتيجة النهائية (وهي أن الله موجود). فإذا قبلنا ذلك، فلن يكون في مقدورنا أن نفترض أننا أخطأنا. لقد وصل النور للحجرة البعيدة عند نهاية الدهليز.

ولكنك قد لا تزال تتساءل: ألا نريد شيئًا أكثر من ذلك؟ أقصد ضرورة أن تكون هذه النتيجة يقينية يقينًا تامًا وثابتًا؟ ويمكننا أن نتخيل أن أدولف توصل إلى دليل على حصانة زوجته أخلاقيًا. ومن ثم انتهى إلى نتيجة هي أن زوجته - برغم كل شيء - يمكن أن تكون موضع ثقة. ولكن واحسرتاه، لأن يقينه يستحيل أن ينجو من ضوء الفجر القاسي. وبالمثل هل من قدَّم الدليل والبرهان يوم الإثنين، لن يرتد يوم الثلاثاء ليقول لنفسه: «نعم، لقد كنت متأكدًا بالأمس من أن الله الصادق موجود، ولكن كيف لي أن أعرف أنني لم

أخدع بالأمس من الله المخادع؟ فإن كان من الممكن أن تحدث هذه الانتكاسة، فلا مفر من أن يلاقي ديكارت المصير الحزين لأدولف.

ولحسن الحظ فإن دليل وجود الله يختلف عن أي دليل آخر. فيقينك بالنسبة للأعداد الأولية (الصماء) سيتضاءل إذا فاتت من عقلك خطوة من خطوات البرهنة. ولكن لا يمكن لهذا الضرر أن يصيب نتيجة الدليل على وجود الله واستحقاقه للثقة. فغدًا قد تنسى خطوة أو أكثر من «التأمل الثالث» وبداية «الرابع»، ولكن ذلك لن يؤثر بأي حال من تأكدك من النتيجة. فتذكرك بأنك تأكدت مرة يكفي. وسيستمر الضوء في السطوع حتى بعد أن تسدل الستائر:

> **ما إن ندرك أن الله موجود مرة... وأنه لا يوجد مخادع... حتى وإن لم أعد أنكب على الحجج التي قادتني للحكم بان ذلك صحيح، فما دمت أتذكر أنني أدركته بوضوح وتميز، فلا يمكن لأي حجة مضادة أن تجعلني أشك فيه** (AT7, 70, CSM2, 48).

لذا، فما يكتسب مرة، يستحيل أن يفقد بالمرة. ومن الآن فصاعدًا، كلما فكّر ديكارت في الله، فهو يفكر في صانع أمين بالضرورة. لقد تبين له أن ملكة العقل التي منحه الله إياها لا يمكن أن تتجه إلّا إلى الحق (Tend [ere] in verum) (AT7, 146, CSM2 , 104)[12]. ويستحيل عليه مرة أخرى أن يتبنى فكرة أنه ربما خُلق بحيث يخطئ فيما يعتقده برسوخ. ولم يعد يستطيع أن يشك بشكل غير مباشر في حقائقه تامة اليقين. فإن لم يكن بشكل غير مباشر، فلا شك على الإطلاق. لقد أفلت من مصير أدولف.

والسؤال هو: هل أفلت من أغلوطة الدور المنطقي؟ هل واجه التهمة بالقول بأن نفس محاولة البرهنة على أن بعض حقائقه اليقينية الجديرة بالثقة تضطره إلى افتراض أن بعضها جدير بالثقة – تلك التي هي متضمنة في الدليل؟

ومن المؤكد أن ديكارت بمعنى ما يمكنه أن يجيب بالنفي: لا. فهو لم يطرح هذا الافتراض. إنه لم يفترض أن عقله «ينزع إلى الحقيقة» (من الآن فصاعدًا، سأستخدم هذه العبارة كاختصار لما يود ديكارت البرهنة عليه عمومًا: وكلمات العبارة منقولة عن الرد. انظر الاقتباس قبل سطور قليلة). إن وضع افتراض هو تبنٍّ – ولو بغير وعي أحيانًا – لموقف عقلي تحصن به نفسك من أن تضمر شكوكًا فيما أنت متأكد منه، ولكن من

المؤكد أن مثل هذه الحصانة لا يتمتع بها دليل ديكارت على وجود الله، إذا كان نقيضه صحيحًا. عد بنا إلى الرد (اقتباسنا الطويل قبل بضع صفحات، والذي يبدأ «إذا كان الاقتناع راسخًا»). كان ديكارت يتخيل أن هناك صوتًا داخليًا يعترضه ويتحداه «ماذا لو بدا هذا لله أو لأحد الملائكة أنه كاذب؟» حسنًا: إنه حتى لا يكاد «يسمع» هذا المعترض. ومع ذلك فالمسألة ليست في أنه غير راغب في الإصغاء، بل بالأحرى غير قادر على تبني فكرة معينة. وبالطبع، ما إن برهن ديكارت على وجود الله وكماله، حتى أصبح لديه ثقة لها ما يبررها في قدراته العقلية، ولكن هذه الثقة ليست عاملا من عوامل الدليل كما تطور. لذلك: لا، إنه لم يفترض ما كان يجب أن يبرهن عليه، ولم يقع في أغلوطة الدور المنطقي.

هذا صحيح، نعم صحيح. ولكن هناك شعور يصعب الهروب منه، هو أن هناك -بطريقة ما – ما هو أكثر بالنسبة للمشهد الذي أتيح لنا التأمل فيه – ربما في شق سحري تحت الأرض. والطريقة الجيدة لسبر أغواره هي أن نرجع ونعيد النظر في مأزق ديكارت في بداية «التأمل الثالث» قبل الدليل. ونتذكر الصراع العقلي الخاص الذي أعاده هناك. ففي بعض الأحيان نجده لا يستطيع أن يقاوم الاعتقاد بأنه مخدوع دائمًا. وفي أحيان أخرى يكون متيقنًا بأنه لم يكن هناك لكي يُخدع. ولكي يضع نهاية لهذا التأرجح باشر العمل في هذا الدليل الذي استنتجه توًا. حسنًا: دعني أسأل سؤالًا يتعلق بعلم النفس الشائع. أليس من المرجح بالنسبة لشخص ما يجرب هذا النوع من الإرادة البندولية – في الأوقات التي يفكر فيها وليس في غمرة التأرجح – أن يكون له رأي في المعقولية النسبية لمعتقداته المتضاربة؟ ألا يميل لاعتبار أحدها مرضيًا له أو مؤلمًا له – أي طريقة لا يستطيع معها أن يقاوم الشعور في ظروف معينة أو أخرى، بوصفه اعتقادًا توصل إليه بطريقة عقلية محترمة– أو قابلًا للتدعيم عن طريق العقل؟ لاحظ أن اعتبارك لمعتقد ما أنه محترم ليس كأخذك به بوصفه صادقًا: فأدولف قد يعتبر يأسه من النساء منطقيًا، ولكنه يعيش على أمل أن يكون مخطئًا. وعلى العكس من ذلك، قد يعتبر عدم قدرته أحيانًا على فقدان الثقة في زوجته كعلامة على الضعف الإنساني، ومع ذلك يأمل في أن ذلك يعكس الحقيقة.

ماذا كان تقييم ديكارت لمعتقداته المتضاربة حينما شرع في فض الاشتباك بينها؟ وأيها الذي اعتبره مؤلمًا: شكوكه أم يقينه؟ إن قراءة نهاية النشرة المطبوعة، سيجعل الواحد – منا فيما أعتقد – يميل للبديل الثاني:

عندما أنكب على الأشياء ذاتها التي أعتقد أنني أدركها غاية في الوضوح، أكون مقتنعًا بها تمامًا، لدرجة أنني أنفجر قائلًا: «دع أيًا كان ذاك الذي يمكنه أن يخدعني، فلن يستطيع أبدًا أن يجعل... حاصل جمع اثنين وثلاثة أكبر أو أصغر من خمسة» .(AT7, 36, CSM2, 25)

لقد «انفجر»: هذا اللفظ يشبه تقريرًا عن الشعور. أي الطريقة التي لا تستطيع معها أن تقاوم شعورًا ما في ظروف معينة. دعني أنسب لديكارت هذا التقييم عندما تطرق إلى الدليل. وسنرى حالًا دليلًا قويًا على هذه النسبة.

دعني أيضًا أحلق مع الخيال. تخيل أن هناك عفريتًا من الجن يعلم الغيب (ليس من الضروري أن يكون شريرًا) وهو يخاطب فيلسوفنا بهذه الكلمات: «يا ديكارت، أنت في حالة تجعل معتقداتك تتبدل دائمًا: ففي وقت ما تعتقد أن الله المراوغ قد يخدعك في أي شيء. وفي وقت آخر تقسم أنه لا يمكن لكائن من كان أن يخدعك في هذا الشأن. حسنًا: أنت مشغول الآن بالتفكير المنطقي الذي لن يمكنك من خلاله أن تأخذ بفكرة الله المخادع، وفي نفس الوقت ستعتبر أن عدم قدرتك على ذلك منطقية تمامًا. وستصبح في نهاية الأمر متأكدًا من أن الله موجود. ولأنه صادق وأمين جعل عقلك ينزع دائمًا إلى الحقيقة، وأن هذه الحقائق اليقينية ستبقى حية، ولن تقلق بعد ذلك أبدًا من الله المخادع».

وكما هو واضح فإن ما سبق هو نسخة مركزة من رد ديكارت على الاتهام بالوقوع في الدور المنطقي، جاء في صيغة الشخص الثاني وفي زمن المستقبل. وقد تم تغيير الزمن والشخص لجعل القصة مزدوجة الشخصية أكثر – إنها الآن نصيحة أعطيت من سلطة خارجية.

ولكن، لماذا أسلوب الخيال؟ ذلك لسبب واحد هو أنه ينبهنا إلى أن موقف ديكارت له ما يوازيه من السلوكيات الأخرى الأكثر شيوعًا في الحياة. تأمل في موقف سيدة شابة وهي تتمزق بين أفكار متضاربة حول ما إذا كان يجب عليها أن تضع نهاية لحملها الذي اكتشفته لتوها: إنها لم تجد الناصح الأمين، عالم الغيب الذي يخبرها أنها إن اختارت استمرار الحمل، ستظل فيما بعد مقتنعة إلى الأبد بأن اختيارها كان هو القرار الصحيح. مرة أخرى، نحن أمام صراع داخلي. ومرة أخرى، تم نصح المريضة باتباع نظام علاجي معين، على الرغم من أنه في ذلك الوقت لم يكن هذا النظام مجرد واحدة من الخطط.

ومرة أخرى فإن سلام العقل هو العائد المتوقع لاتباع النظام العلاجي. السلام الذي يتحقق من خلال عدم القدرة – من الآن فصاعدًا – على الإيمان بأي خيار آخر حتى لو كان زائلًا. والأكثر من ذلك أننا سنشعر بهذا العجز ليس كعجز عاطفي، ولكن بوصفه صوت العقل: أما الخيار المرفوض فسيظهر لنا خطؤه واضحًا.

ولنتوقف عند مسألة النصيحة. والسؤال هو: ماذا ترى بشأنها؟ النقطة الأولى التي تستوجب الملاحظة أن المتلقى قد يقبل تمامًا وبحق، التوقع الذي استندت إليه النصيحة. وقد تعتقد السيدة الشابة بحق بصواب قرارها، أي أنها ما إن تضع طفلها حتى تعتبر إلى الأبد أن قرارها كان صائبًا. ونفس الشيء بالنسبة لديكارت الذي يعتقد بحق أنه ما إن يستغرق في الدليل حتى يبتعد عنه القلق بخصوص الرب المخادع. ولكن ذلك بطريقة أو بأخرى لا ينهي المسألة، إن كانت هناك مسألة، بل يشير للمشكلة فقط. ولا تنسَ أنه حينما فكر في تضارب آرائه قبل أن ينكب على الدليل، عزا لحظات يقينه –كما رأينا– لعالم الغريزة الوجدانية. وبالمثل، من المحتمل أن تكون سيدتنا الشابة قد فهمت رغبتها في الإنجاب انحيازًا لجانب الطبيعة والغريزة. وكلاهما تم إخباره الآن بأن السلام الدائم يأتي من هذا الجانب. وسينعم إلى الأبد بحقائقه اليقينية. وستبتهج ابتهاجًا عظيمًا طوال حياتها أن أصبح لها طفل. ولكن ألا يجوز أن يُحدث نفس هذا الوعد قلقًا من أن يكون الطريق الذي هم على وشك أن يسلكوه هو – إذا جاز التعبير – نوع من المسكِّن لملكتهم النقدية. وبذلك ينتهي بهم الأمر فعلًا إلى نوع من سلام النسيان؟ ولا يقلل من القلق، التأكد من أن هذه الحالة ستشعرنا بالعقلانية (يقول الرد: «لدينا كل ما يمكن أن نرغب فيه عقلانيًا») لأنه قد يكون من تأثير النسيان أيضًا. إذن، من المسلم به أنه لا ديكارت ولا السيدة الشابة يقفان على أرضية صلبة في اعتقادهما أن هذه الإمكانية حقيقية في الواقع، ولا سند لهما أيضًا في رفضها. لذا، إذا قرَّرا الأخذ بالنصيحة، ولا يتعمدان إيثار سعادة النسيان، فهم في الواقع يقذفون بقطعة النقد في الهواء لمعرفة على أي وجه استقرت. إنها وثبة إيمانية لصالحهم.

ولنعد للدور المنطقي. فبمعنى ما تعتبر استجابة ديكارت لمرسن وأرنولد صحيحة تمامًا. فالذي يريد أن يبرهن عليه – وهو أن العقل جدير بأن يعتمد عليه – لم يفترض بالفعل في أي مقدمة سيستخدمها في البرهنة. لذلك فهو لم يتورط في الدور. ولكن قد

لا يزال هناك شيء لافت للنظر فيما يتعلق بالطريق الذي مشى عليه. لقد قاده إلى مكان مثالي. ويستحيل أن يقلق مرة أخرى بصدد الرب المخادع. ولن يعتقد مرة أخرى بأن عقله ربما لا «يميل إلى الحقيقة». وأن هذا السلام العقلي يأتي من مجرد تذكره أنه أنجز دليلًا يقينيًا. هكذا الأمر. ولكن، لماذا لمْ يسأل ديكارت نفسه ما إذا كانت الذاكرة وحدها قد لا تكون كافية، لأن الدليل يحمل أيضًا بعضًا من القوى السرية للنسيان - إنه بطريقة ما يجلب معه نسيان الشكوك التي عززته في المقام الأول. وتذكر معي الشك الذي سماه هيوم «غير قابل للعلاج»؟ حسنًا: ليس من الواضح أن «التأمل الثالث» قد أثبت له خطؤه. فمن المفترض أنه لم يكن في ذهن هيوم سوى المضمون العقلي للبراهين.

وسنلتقي بمشكلة عدم القابلية للعلاج من جديد عند أحد منحنيات الطريق، ولكن بالنسبة للوقت الراهن، دعنا نتتبع تطور ديكارت.

ملحق:

أوراق الصف الدراسي التالية، هي من دراسة كاميل دي ريشمونتي C. De Roche-monteix- كلية الجوزويت في القرنين السابع عشر والثامن عشر - كلية هنري الرابع دي لافليش، أربعة أجزاء (1889) - الجزء الرابع -PP. 348-50.

لم يقدم ريشمونتي أية معلومات عن التاريخ. على أنه مهما يكن ذلك التاريخ، ففي وسعنا أن نفترض ونحن مطمئنون أن الفصل الدراسي لديكارت تم تقييمه بالضبط وفقًا للنظام الاجتماعي السائد. أما الترجمات فهي تعود لي. وكما يمكنك أن ترى، فإن التقييم إما أن يكون عدديًا أو بالحروف. وآمل أن تكون التقديرات مفسَّرة لنفسها بنفسها: أقصد أن حرف D يدل على «مشكوك فيه» Dubius، وحروف Me «متوسط» Mediocris، وحروف Ma «سيئ» Malus.

وربما كانت الأعمدة الثلاثة الأخيرة إلى اليمين في أوراق الفصل للصفين الخامس والثالث تحتاج لبعض الشرح، فالعمود الثالث من الآخر هو التقييم النهائي لمدرس الفصل للطالب، ولكن الجوزويت كانوا يخشون من احتمال التحيز.

لذلك يتم امتحان كل طالب في نهاية العام الدراسي عن طريق ثلاثة أساتذة خارجيين، ويتم تسجيل تقييمهم في العمود قبل الأخير. هذه الدرجة أو التقييم إن اختلف عن التقدير الفعلي للمدرس، يكون له الأسبقية عليه. (انظر مثلا العمود الأخير لفرانسوا دي لامارش

- السطر الثالث من الصف الخامس).

وبالمصادفة فإن الفصول كانت تسمى بنفس الأسماء التي هي عليها الآن في فرنسا. ويبدأ التلاميذ دراستهم بالمدرسة بالصف السادس، وينتهون بالصف الأول.

أسماء تلاميذ الصف الخامس	السن	السنوات في المدرسة	الشخصية	النثر	قواعد عادية	الذكاء	المواظبة على الحضور	تقييم المدرس	تقييم الامتحان	الدرجة النهائية
أدريان دى سان جيل	10	2	شخصية حسنة	1	1	طفل زكي	مواظب	A	AAA	A
كلود دي فو	12	2	شخصية مقبولة	2	2	ذاكرة جيدة	مواظب	A	AAA	A
فرانسوا دي لا مارش	11	2	شخصية حسنة	2	2	ليس متوقد الذهن جدا	يتغيب أحيانا	D	AAA	A
جابرييل دومنسل	11	2	جديرة بالثناء	1	1	خارق الذكاء وذاكرته رائعة	مواظب	A	AAA	A
غاليوم آفينيل	13	3	لا يعتمد عليه ومتقلب	3	3	متفاوت وغير ثابت	غادر بعد المأساة	O	OOO	O
جاك دي مارجوري	10	2	جدير بالثناء في الغالب وذو ضمير حي	1	1	حاد الذكاء ودقيق	مواظب	A	AAA	A
جان دي فيبير	11	3	غير جدير بالثقة	3	0	غبي	مواظب ولكنه مهمل جدا	M	MMM	M
فيليب دي نو	12	2	بارع ولكنه سريع الإنفعال	0	3	متوسط	كثيرا مايكون بعيدًا عن المدرسة	D	DDD	D

أسماء تلاميذ الصف الخامس	السن	السنوات في المدرسة	الشخصية	النثر	قواعد عادية	الذكاء	المواظبة على الحضور	تقييم المدرس	تقييم الامتحان	الدرجة النهائية
أدريان دى سان جيل	10	2	شخصية حسنة	1	1	طفل زكي	مواظب	A	AAA	A
كلود دي فو	12	2	شخصية مقبولة	2	2	ذاكرة جيدة	مواظب	A	AAA	A
فرانسوا دي لا مارش	11	2	شخصية حسنة	2	2	ليس متوقد الذهن جدا	يتغيب أحيانا	D	AAA	A
جابرييل دومنسل	11	2	جديرة بالثناء	1	1	خارق الذكاء وذاكرته رائعة	مواظب	A	AAA	A
غاليوم أفينيل	13	3	لا يعتمد عليه ومتقلب	3	3	متفاوت وغير ثابت	غادر بعد المأساة	O	OOO	O
جاك دي مارجوري	10	2	جدير بالثناء في الغالب وذو ضمير حي	1	1	حاد الذكاء ودقيق	مواظب	A	AAA	A
جان دي فيبير	11	3	غير جدير بالثقة	3	0	غبي	مواظب ولكنه مهمل جدا	M	MMM	M
فيليب دي نو	12	2	بارع ولكنه سريع الإنفعال	0	3	متوسط	كثيرا مايكون بعيدًا عن المدرسة	D	DDD	D

الأسماء	الذكاء	المواظبة على الحضور	الشخصية	المعرفة
ألكساندر فيل	متوسط	منتظم	شخصية حسنة	متوسط
أرماند دي بوشبير	ذكي بشكل معقول	مواظب	شخصية ممتازة	جيد
فرانسوا دي أجينو	ممتاز	مواظب	جدير بمزيد من الثناء	يقوم بالبحث
جاسبارد دي ليسنو	بليد الفهم	غائب غالبا	سمج وكسول ومهمل	لا يعرف شيئا
غاليوم دي فاسير R. C.2	ذكي جدا	مواظب	جدير بالثناء بشكل استثنائي	حسن الإطلاع في كل شئ
جاك دي بوفيه	يفتقر للذكاء	كثير الغياب إلى حد بعيد	مهمل بشكل وقح	يعرف القليل جدا
جان دي فاشير	لا يعوزه الذكاء	مواظب بشكل مقبول	ذو فطرة طيبة	يبحث بشكل مقبول
جان دي بلانشيه	متواضع الذكاء	مواظب على الحضور للمدرسة	شخصية مقبولة	تحت المتوسط
لوى دي لالاند	ذكي بالإجمال	نادرا ما يواظب	شخصية مهذبة	يبحث بشكل ممتاز
رفاييل دوبوسون R.S.F	حاد الذهن وثاقب الفكر	مواظب تقريبا على الحضور	مراهق ساذج	أكثر اجتهادا في بحثه
سيمون لي تايير	لا يملك موهبة منطقية كبيرة	مواظب	ملتزم وحي الضمير	جيد بشكل مقبول
إتين لي شابلان	متوسط في أحسن الأحوال	مواظب بشكل مقبول	حسن السلوك	لا يعرف الكثير
توماس دي بلانفيل	الحد الأدنى من الذكاء	كثير الغياب لاسباب صحية	لا يفتقر للخير العادي	جاهل بكثير من الأشياء

الفصل الخامس

الخداع والحقوق

وصلنا حتى الآن إلى الدليل على أن الله صادق لا يخدع. وأنه لم يخلقنا بحيث نخطئ دائمًا. وها هو ما يقوله ديكارت:

> **من المستحيل أن يخدعني الله أبدًا، لأن في الخداع والغش نقصًا. وعلى الرغم من أن القدرة على الخداع قد تبدو علامة على البراعة والقوة، فإن الرغبة في الخداع والتضليل دليل لا يتطرق إليه الشك على الخبث والضعف.**

هذا النص (AT7, 53, CSM2, 37) موجود في الصفحة الأولى من «التأمل الرابع»[1].

ماذا يمكننا أن نقول عن هذه الأفكار؟ دعنا نتكلم عن مسألة الخبث. فكثير من الأكاذيب تحركها المصالح الشخصية أو النوايا السيئة. فكِّر في ياجو(*)، وحينئذٍ لن تستطيع أن تصدِّق على الله – وبنص الكتاب المقدس – إحدى هاتين النقيصتين. ونفس الشيء ينطبق على نقيصة «الضعف» إذا كنا نعني بالضعف عدم القدرة على تحقيق ما نريد بالطرق التي يتبعها معظم الناس. نعم: إن العجز هو الذي يدفع غالبًا إلى الأكاذيب وصور الخداع والاحتيال. وهل كان في مقدور الآخيين أن ينتصروا في الحرب بمعركة شريفة لولا حصان طروادة؟ ومرة أخرى وثالثة ولأسباب واضحة، فإن عار الخداع وصمة يستحيل أن تنسب إلى الله.

إن مشكلتنا مع حجة ديكارت هي التقابل الرئيسي. فقد قيل لنا إن «الرغبة في الخداع والتضليل، دليل لا يتطرق إليه الشك على الخبث أو الضعف»: ولكن ألا توجد يقينًا

(*) ياجو Iago إحدى شخصيات تراجيديا شكسبير «عطيل». المترجم

سوى هاتين الإمكانيتين فحسب؟ ولنأخذ مسألة الضعف. فكما رأينا، أصرَّ أفلاطون بالفعل على أن الآلهة ليست بحاجة إلى الخداع. وهو الاستشهاد الذي وافق عليه جروتيوس معاصر ديكارت بهذا الصدد(2). ومع ذلك لا نستطيع أن نتغاضى عن الانطباع بأن هذا الإصرار الفلسفي ما كان ليوجد بشكل أساسي لولا القوى الشديدة على الجانب الآخر. يكفي فقط أن نفكر في الطريقة التي نتكلم بها، فاللغة الإنجليزية (وأنا لا أقصد الإنجليزية بمعناها الدقيق) متخمة بالألفاظ التي تعبر عن معانٍ مختلفة عن ظاهرها، والتي تدل على نوع ما من المقدرة (3)، مثل: «بارع أو ماكر أو مخادع» crafty و «بارع أو خبيث» sly (والذي يعني أصلًا اللافت أو الذي يستوقف النظر) و«بارع أو ماكر أو داهية» Artful، و «بارع أو ماكر أو جذاب» cunning، و «يخدع أو يستغل أو يحتال» Impose، و«يناور أو يخدع» Maneuver، و«مكيدة» Machination، و«يتلاعب أو يتعامل بأساليب غير قويمة» Manipulate أو «يصنع أو يفبرك» Fabricate. فهل بدَّلت هذه الألفاظ جلدها فحسب؟ أم أنها ليست مجرد ألفاظ فقط، ولكنها أيضًا تعبيرات وأساليب: «وهي كذلك بالفعل». «لقد زاد واحدة إضافية عليها» هذا المعجم اللغوي من الصعب أن يوحي بأننا نتصور الخداع اللغوي بأنه ضعف (على الأقل حينما نضعه في مواجهة معانيه الساذجة). ولا أنه مجرد معجم لغوي نستخدمه، بل هو أيضًا نموذجنا المثالي الذي يحتذى به – وليكن أولسيس مثلا. ففي محاورة هيبياس الصغرى لأفلاطون، نشاهد سقراط يسأل هيبياس، من هو الأفضل: أخيل أم أولسيس؟ ثم يتابع ليقنع محاوره المتشكك أن أولسيس هو الأفضل، لأنه على الأقل يعرف الحقيقة، وهي أنه اختار أن يختفي (37-1e). فهل كلمة «أفضل» هي مجرد تعبير عن تهكُّم سقراط وسخريته؟ والكلام بهذه الطريقة ليس وقفًا على الفيلسوف وحده، بل يشاركه فيها الشاعر أيضًا. فيقول هوميروس عن أولسيس:

الإلهة ذات العيون الرمادية... تبسمت أثينا وربتت عليه بلطف

«كل من يقترب منك لا بد أن يكون حاد الذكاء ماكرًا كالحية، ولو كان إلهًا. وقد ينحني أمامك بأساليب الخداع والرياء. أنت! يا من أنت متقلب كالحرباء، كالكيس الهائل الذي لا نهاية له من الحيل والألاعيب!» (الأوديسا: الكتاب 13 ,288-91).

أما الأقرب إلى عصرنا، بل والأقرب حتى إلى عصر ديكارت، فهو دون جوان[4]: فهل يمكن لأي شخص شاهد مسرحية موليير أو سمع أوبرا موتزارت أن يعتقد ولو للحظة أن موليير أو موتزارت يعتبران دون جوان شخصية تافهة أو غادرة بالنظر إلى أكاذيبه وخداعه؟ «يا له من رجل». هكذا هتف الخادم سجناريل بشكل غامض بالطبع – ولكنه في النهاية غامض. وبنفس المنطق تقريبًا، سيحاول ديكارت أن يفسح في حجته مكانًا للجو الذي أحاط بهؤلاء الأفاكين «الأولمبيين»، وذلك بالمقابلة بين المقدرة وبين الإرادة: فدون جوان كاتب لديه المقدرة على جعل 1003 سيدة إسبانية يعتقدن أنه يحبهن. ولكنه مع ذلك، ما يزال رجلًا ضعيفًا لأنه بإرادته رغب أن يفعل ذلك! حسنًا: ربما. ومع ذلك، كان يتعين على ديكارت أن يستفيض أكثر في وصف ذلك الضعف، وبخاصة أنه كتب في هذا الموضوع في التوقيت الصحيح عندما أصبحت الروابط التصورية بين السلطة وبين الكذب ومجافاة الحقيقة في أوروبا أقوى فأقوى. فلماذا كان ذلك على وشك أن يحدث؟ هذا ما سنعرفه بعد قليل. أما الآن فدعنا نلقِ بنظرة موجزة على القطب الآخر للتقابل الديكارتي، وهو الخبث.

نعم: هناك ياجوهات (جمع ياجو). ولكن، ألا يوجد أيضًا مارلوهات Marlows (جمع مارلو). ذلك الغريب في رواية «قلب الظلام» الذي أخبر خطيبة كورتز Kurtz التي هجرته، بأن اسمها كان هو آخر شيء نطق به؟ فمن المؤكد أن الناس غالبًا ما يطلقون أكاذيب طيبة تهدف لتحسين حياة الشخص الذي يكذبون عليه. تخيل مثلا أن الكون يتكون من ذرات لا لون لها ولا رائحة ولا صوت، ولكن الله خلقنا بحيث نرى غروب الشمس، ونشم رائحة الورود، ونسمع رفرفة الطيور، فهل يسمى ذلك خداعًا – إذا كان من أجل فائدتنا؟ وهذا بالضبط السؤال الذي سأله الأب مرسن في المجموعة الثانية من الاعتراضات.

> **ألا يحق لله أن يعالج الناس كما يعالج الطبيب مرضاه، وكما يعالج الأب أطفاله؟ وفي كل هذه الحالات، هناك خداع مألوف على الرغم من أنه دائمًا ما يستخدم لتحقيق المنفعة وبحكمة. فالله لو عرّفنا الحقيقة الخالصة، فأي عين تلك، وأي رؤية عقلية يمكنها أن تطيقها؟** (AT7, 126, CSM2, 90) **(لاحظ الجملة الأخيرة).**

ونفس السؤال، وبنفس نماذج الأكاذيب الطيبة (أو البيضاء) طرحه هوبز «المعترض» الثالث.

> **إن الرأي السائد هو أن الأطباء لا يعدُّون مخطئين عندما يخدعون مرضاهم لمصلحة صحتهم. ولا يعتبر نقيصة إذا ما خدع الآباء أطفالهم سعيًا وراء فائدتهم... لذلك، يتعيَّن على السيد ديكارت أن يعيد النظر في القضية «إن الله لا يمكن أن يخدعنا بحال من الأحوال» هل هي صادقة صدقًا عامًا كليًا.** (AT7, 195, CSM2, 136)

وجاءت إجابة ديكارت محيِّرة. فهو ليست لديه الرغبة - فيما يقول- في إنكار أن «الرب ربما جعل الأنبياء يتعاطون مع بعض الأكاذيب اللغوية، كما يفعل الأطباء عندما يخدعون المرضى من أجل شفائهم». ومع ذلك ففي «التأملات» كان في ذهنه «ليس الكذب كما هو معبَّر عنه بالألفاظ، بل المكر والخبث الداخلي والأساسي المتأصل في الخداع». وهذا - فيما يبدو - يحبك معًا نوعين مختلفين تمامًا من التباين. أقصد التباين بين اللفظي وغير اللفظي، ثم التباين بين الحاقد وغير الحاقد. فالله كما تم تصوره بحق في «التأملات» ليس هو الذي يخدع عن طريق الكذب، بل بالتلاعب (كما سميت ذلك). وليس هو الذي يخدع بأن يهمس في أذني بالأكاذيب، بل بأن يخلقني بحيث لا أضمر سوى المعتقدات الخاطئة. وعلى الرغم من ذلك، من الصعب أن نفهم ما الصلة بين هذه القسمة الثنائية والسؤال الذي سأله مرسن وهوبز وهو: ألا يجوز للآباء أن يتلاعبوا بالأمور، فضلًا عن الكذب - أي كمسرحية سانتا كلوز (بابل نويل) مثلا؟ من ناحية أخرى، إذا كان ديكارت يقابل بشكل أساسي بين الحقد وعدم الحقد، ويقول في «التأملات» إنه ليس لديه سوى حقد في الذهن، لأن الخداع الذي لا يبنى على الحقد ليس خداعًا حقيقيًا: فإذا كان ذلك هو موقفه، فهو بالتأكيد يقدم الكثير من التنازلات. عد بنا إلى الجملة التي وردت في «التأملات» والتي بدأ بها ديكارت «كيف لي أن أعرف ما إذا كان الله قد خلقني بحيث أخطئ دائمًا». فهل الرد الذي أجاب به ديكارت على مرسن يعني أنه غير قلق إلَّا على كونه مخدوعًا من الله، ما دام أن ذلك يتضمن المكر والخبث. ولا يعنيه البتة أن الله خلقه بحيث يخطئ إلى الأبد، بشرط أن يكون مستفيدًا من ذلك، تمامًا كالمرضى الذين يستفيدون من كذب أطبائهم عليهم؟ وهل يتعين علينا أن نفهم من ذلك أنه كان مهيئًا منذ البداية للتسليم بهذه الإمكانية؟ إن ذلك أدعى لأن

يجعل شكه أقل قسوة وأقل غلوًا بطريقة ملحوظة مما ترسب في اعتقادنا.

إذن، دعنا نفترض أن ديكارت لم يكن جادًا فيما يعنيه من إجابته على سؤال مرسن. ولكن حتى لو سلمنا بذلك، فمن الأهمية بمكان أنه كان يتعين عليه أن يرد بهذه الإجابة لأنها بالتأكيد تعكس - كما كتب ذلك - التغير الذي طرأ على الفكر الأوروبي بصدد الخداع. ففكرة أن الخداع المبني على الخير والنفع ليس خداعًا حقيقيًا، هي فكرة أميل لأن تنتزع قبولًا جاهزًا الآن - لأنها يمكن أن تتلقى تبريرًا جاهزًا. إنه العصر الذي نتطلع فيه إلى المشهد الجديد.

إن شخصية ياجو لشكسبير، والذي ينفث أكاذيبه لكي يتم طرد الضابط المنافس له، بل وتعريضه لعقوبة الموت. وشخصية طارطوف Tartuffe لموليير الذي يفعل نفس الشيء ليسرق منحسنًا ساذجًا من طبقته: نحن هنا أمام مثلين للكذب لأهداف مختلفة، كلاهما شر. حسنًا: إن بعض فلاسفة الأخلاق يرون أننا حينما نستنكر الأكاذيب وصور الخداع، فإن ذلك يكون فقط بسبب الضرر الشخصي الذي يلحقه كل منهما أو يهدف إلى إلحاقه إذا حدث بالفعل. هنا - وعلى سبيل المثال - نجد هوبز يقول - في اعتراضه على ديكارت (AT7, 195, CSM2 , 136: وهي الجملة التي حذفتها عندما اقتبست من هذا المصدر عاليه) « إن جريمة الخداع لا تكمن فقط في زيف وكذب ما قيل، بل في الضرر الذي تسبب فيه المخادع» حيث يعني «بالضرر» بوضوح، الضرر الناتج عن كل حادثة خداع. وفي الأمثلة التي ذكرتها، كان المقصود بالضرر فقدان الحياة في إحدى الحالتين، ثم فقدان الملكية الشخصية في الحالة الأخرى. ومع ذلك، عارض غالبية فلاسفة الأخلاق رؤية هوبز والتي سنسميها الرؤية «الشخصية». وذهبوا إلى أنه قبل وفوق الأضرار الخاصة التي تسببها أو تهدف إلى إحداثها الأكاذيب الفردية، هناك ضرر عام يشمل كل أنواع الكذب وكل ألوان الخداع، والمشكلة هي أن نحدِّد بالضبط ماذا نقصد بالضرر.

وكما حدث لقرون خلت (ربما تقرب من ألف عام) كانت الإجابة المطروحة هي أن الكذب عمل غير أخلاقي - إثم وخطيئة - لأنه يفسد روح الكاذب. وربما كان القديس أوغسطين هو الفيلسوف الذي أكد بقوة على هذا المعنى. وفيما يلي - على سبيل

المثال- النص: (De Mendacio, Sec3-10, P268) الذي ناقش فيه اللغز المعروف، وهو: ماذا لو تسبب قول الصدق في موتك؟

كما نسعى جاهدين للحفاظ على جسمنا، كذلك يجب أن نتجنَّب إفساد روحنا بالكذب... وحيث إن أحدًا منا لا يشك في أن الروح أسمى من الجسم. لذلك قبل وفوق سلامة وكمال جسمنا، يجب أن نضع تمام وكمال روحنا - والتي ستدوم إلى الأبد. ولكن من ذا الذي يجرؤ على القول بأن للكاذب روحًا تتصف بالكمال؟

وبالطبع، قد لا يتفق الناس مع موقف القديس أوغسطين الصارم. ولكن العبارة الاصطلاحية، أقصد «كمال الروح» ظلت موضع استخدام من كل إنسان في أوروبا حتى أواخر القرن الخامس عشر[5]، ولكن الأمور كانت على وشك التغيُّر، وبشكل عنيف:

وها هو نص كتب ليس قبل وقت طويل من «التأملات»:

حتى الآن، يعد الكذب محرمًا بحكم طبيعته. وليس هناك تفسير آخر يمكن أن يقدم بخلاف هذا: إنه انتهاك للحق الثابت للشخص المقصود بالخطاب أو الإشارة. إن الحق الذي نحن بصدده، ليس حقًا عامًا أو مستمدًا من شيء آخر. ولكنه يختص بهذا الشكل من التبادل ويولد معه، فلا شيء غير حرية الحكم التي يكون بها البشر مفهومين، من خلال نوع من الاتفاق الضمني بأنهم يدينون بعضهم بعضًا في تواصلهم اللفظي.

هذا هو «قانون الحرب والسلام» لجروتيوس، والذي نشر عام 1625 [6]. وفي هذا النص، هناك ثلاثة أشياء تفرض نفسها علينا حتى من أول جملة. الأول هو الإعلان بأنه يجب أن يُقدِّم لنا تفسيرًا «أساسيًا» نقيض تفسير هوبز: أي أننا نريد أن نعرف لماذا كان الكذب محرمًا «بحكم طبيعته». وكذلك تستوقفنا بنفس القدر، الكلمات التي تلت ذلك. أقصد العبارة التي تقول «وليس هناك تفسير آخر يمكن أن يقدِّم - فيما يبدو- بخلاف ذلك». فهل لا يوجد تفسير غير هذا حقيقة؟ فكما رأينا، فإن قاعدة بطلان الكذب كانت موجودة منذ قرون عند القديس أوغسطين، وبشكل مختلف تمامًا عن القصة التي نحن على وشك سماعها. فالتمهيد الذي ورد بالجملة الأولى لا يمكن أن يفهم إلَّا بوصفه بيانًا رسميًا: بيان قوامه أفكار قديمة مبتذلة أعيد إنتاجها، وأخيرًا تأتي المسألة التي تم قيادتنا إليها - وهي الإعلان عن السبب الذي يجعل الكذب «بحكم طبيعته» غير مسموح به.

عندئذٍ نجد من يخبرنا بأن الكذابين ينتهكون الحق الثابت لمن يتكلمون معهم في تحرر أحكامهم.

هذه الفكرة التي طرحناها الآن قد تبدو لنا اليوم مألوفة، ولكنها لم تكن كذلك مع منقلب القرن السادس عشر، ذلك أن صورة الكائنات البشرية بوصفهم حاملي الحقوق المؤهلين لذلك، والمدافعين عنها ضد وضعاء البشر أو ضد السلطة، لم تولد في أوروبا إلا في ذلك الوقت، أو ولدت على أي الأحوال. وما زلنا نستخدم اللغة الاصطلاحية المعبرة عن هذه الصورة حتى اليوم. وربما كان كتاب جروتيوس «قانون الحرب والسلام» هو أول وثيقة ناجحة بهذا الشأن: وقد ينظر الواحد منا إلى هذا الكتاب الغامض على أنه بيان طويل نسبيًا، أو قائمة «بالحقوق» التي ينبغي أن يتمتع بها الأفراد في زمن الحرب والسلم. فأنت لو كنت جاري – مثلا – وأشعلت بالفعل نارًا. فمن حقي أن آخذ من نارك قبسًا أشعل به ناري (2.2.11) أو أن أسحب الماء من الغدير الذي يجري في أرضك لكي أشرب منه، إن لم يكن يجري في أرضي غدير (2.2.12) أو الحق في أن يعاد إلأيَّ عبيدي وبغالي بعد الحرب، إذا كانوا قد أُخذوا مني في أثنائها (3.9.3). وبالطبع، توجد حقوق أكثر تجريدًا، مثل ذلك الذي نعتبره الآن حقًا فيما يتعلق بإله ديكارت المخادع – أي الحق في تحرر الحكم.

وسنكون بحاجة لأن نعرف ما المقصود بحرية الحكم هذه. تلك الحرية التي أضيرت عندما تلقى شخص ما خبرًا كاذبًا أو تم خداعه وتضليله بطريقة أو بأخرى: وسأستأذن في إرجاء مناقشة هذا الموضوع إلى نهاية الفصل. أما الآن، فدعني أبدِ ملاحظة عن موضوع أكثر عمومية، ولنعد إلى الوراء إلى التفسير الأوغسطيني لبطلان الكذب، ثم نقارنه بذلك الذي ورد بفقرة جروتيوس. سنجد أن هناك فرقًا شاسعًا بينهما. فوجهة النظر الأقدم تحدد خطيئة الكذب في شيء يحدث للكاذب. فقلبه يهلك، وروحه تفسد: ولنسمِّ هذه بوجهة النظر الباطنية. وفي المقابل، يحدد التفسير الجديد تلك الخطيئة بما يحدث للساذج المخدوع – أي انتهاك حرية حكمه أو حكمها. ولنسمِّ هذا في المقابل بالتفسير الخارجي. وكأن الضرر الكامن في الكذب والخداع قد انتقل من المخادع الكذاب إلى الساذج المخدوع.

وبالطبع فالانتقال لن يحدث على مستوى أفكارنا عن الخداع فحسب، ولكن الغريب أن ذلك يحدث على مستوى القضية كلها بمعناها الواسع، والتي يصعب على ديكارت أن يظل محصنًا ضدها. لذلك دعنا ننظر إلى الطريقة التي ورثت بها «التأملات» أفكار هذه الحقوق، مبتدئين من الموضوع الذي شغلنا مؤخرًا، وبخاصة خداع الرب.

وعلى الرغم من أننا لم نشر للحقوق في أي موضع، فمن المؤكد تقريبًا بأنها كانت أساس إجابة ديكارت على الأب مرسن – أي أساس الرأي الذي يقول إن الخداع الذي يهدف إلى الخير أو النفع العام لا يعد خداعًا حقيقيًا. ولكن كيف ذلك؟

دعنا نفكر في الحقوق بوجه عام. فكما نعرف، فإن الحقوق لها تقلباتها وتغيراتها: فالحق الذي يفترض أن يوجد، قد لا يوجد في الحقيقة، «أو ربما وجد ولكنه مهجور الآن، نتيجة ظهور حق آخر بعده». (قانون الحرب والسلام، وأيضًا 3.1.11) أو ربما كان مفقودًا، أو تم إنكاره والتخلي عنه صراحةً أو ضمنًا. وهاكم ما يقوله جروتيوس عن الكذب ذي الأهداف النبيلة (3.1.14):

> **كلما كان من الواضح أن متلقي الخطاب غير مستاء من انتهاك حريته في الحكم، ولكنه سيرحب في الحقيقة بما تقوله له لما سيجلبه له من خير، إذن فانت لم ترتكب الكذب بمعناه الدقيق (أي كذب غير ضار). تمامًا كما أنك لم ترتكب أي سرقة إذا استخدمت جزءًا صغيرًا من أملاك المالك – بعد موافقته بالطبع – ليجني منه فائدة كبيرة. فما دام هناك يقين واضح، فإن التسليم يعني التعبير عن القبول، ولن يضار أحد ما دام قد قبل.**

فعندما تكذب الطبيبة على مريضها مراعاةً لصحته، فهي لم تكذب عليه بالمعنى الدقيق للكلمة، لأنها يمكن أن تفترض أنه في هذه الحالة سيتخلّى عن حقه في حرية الحكم. وبالتالي، فالصدق ليس دينًا له، عليه أن يستوفيه. وليس له حق تم انتهاكه، ولم يتفوَّه أحد بالكذب أصلًا. إن هذا الرأي يشبه وجهة النظر الساذجة والمسموح بها إجمالًا، والتي تحل الطبيب من تبعة كل هواجسه. ومع ذلك، ظل هذا الرأي هو المتداول والشائع في أوروبا لمدة قرنين تقريبًا[7]. وقد قال جان جاك روسو شيئًا كهذا في «نزهته» الرابعة. «إذا أعطيت نقودًا زائفة لشخص أنت لست مدينًا له بشيء، فقد نقول إنك استغفلت هذا الشخص، ولكنك لم تسرقه» [8]. فإذا أعدنا صياغة رد ديكارت على الأب مرسن بطريقة

روسو المراوغة، فقد نقول إنه إذا كان الله قد جعلنا نعتقد أن هناك ورودًا وغروبًا للشمس وطيورًا مغردة، بينما الموجود هو ذرات فقط، فربما أعطانا نقودًا زائفة، ولكنه مع ذلك لم يسرقنا، ولم يخدعنا بحال من الأحوال.

ولكن كما حدث، فقد دفع بعض المعترضين على ديكارت هذا الخط الفكري، إلى أبعد من ذلك. بمعنى:

> **هل من المحتمل أن يضللنا الله باستمرار بأن يبعث لنفوسنا بأشياء مشابهة أو أفكار؟... نعم قد يفعل الله ذلك دون ضرر من جانبه أو ظلم، ولن نجد سببًا يدعونا للشكوى منه ما دام هو المولى الأعظم لكل الأشياء، وصاحب الحق المطلق في أن يقرر ما يشاء فيما هو تحت سلطانه.**

وهؤلاء هم أصحاب الاعتراضات السادسة (AT7, 415, CSM2, 280). ونحن حينما نقرأ هذه الكلمات «دون ضرر أو ظلم» فكأنما نستمع لصوت منظِّر للحقوق. هذا الصوت الذي نجده أشد وضوحًا في الترجمة الفرنسية (AT9a- 220). ذلك أن كليرسييه Clerselier (المترجم) وبعد التنويه إلى أن الله يفعل ذلك دون ضرر أو ظلم، أقحم هذا الجزء من الجملة الذي كتبه بحروف مائلة، وهو «*وليس لدينا أي سبب يدعونا للشكوى منه*». وبعد سطور قليلة، وبعد الإشارة إلى سلطان الله المطلق، ومن أجل أمانة النقد، أضاف نفس الكلمة القانونية ذاتها: «أنه – فيما يبدو– له الحق في أن يفعل ذلك». وبالطبع فلله كل الحق ما دام لا يوجد من يدانيه في عظمته وسلطانه.

لقد واجهنا توًا سؤالًا خادعًا، سؤالًا ستختلف حوله الآراء في القرن السابع عشر. عد بنا إلى «قانون الحرب والسلام». ففي صفحات الكتاب الأولى، وبعد ملاحظة أن الناس يستخدمون كلمة «Jus»(*) ليعنوا بها كل أنواع الأشياء، أعلن جروتيوس أنه سيستخدمها بشكل «دقيق وخاص» بحيث تعني «دين يكون معه الجانب المقابل مدينًا بالمثل» (1.1.5). وبمقتضى هذا التعريف، تكون الحقوق قوى مناوئة بشكل أساسي تقف في مواجهة شخص ما. فحقي في قبس مشتعل مثلا هو حقي على جاري. وهو في هذا الموقف له دين عليَّ. فهو يدينني بقبس. حسنًا: لنفرض أنك تصورت الحقوق بهذه

(*) كلمة Jus تعني حقًا أو قانونًا. المترجم

الطريقة عند جروتيوس، وهو الذي لا نزال نفعله في الحقيقة. (أو على الأقل بعضها- والتي نسميها حقوق المطالبة أو الاستحقاق Claim-Rights)، فإن السؤال الذي سيطرح حينئذٍ هو: هل لنا أية حقوق على... الله؟

والواقع، أن بعض فلاسفة القرن السابع عشر لا يرون أن هذا السؤال يمثل مشكلة. فسيكتب ليبنتز في «المونادولوجيا» (فقرة 51) يقول إن «المونادة ستحتاج مع السبب الكافي، أن يضع الله ذلك في الاعتبار عندما ينشئ كل المونادات الأخرى من بداية الأشياء». إذن، فالمطالبة أو الاستحقاق هو المعجم المقنن للحقوق. ثم بعد ثلاث فقرات، استطرد يقول «كل [عالم] ممكن له الحق في المطالبة بالوجود بناء على ما ينطوي عليه من كمال». لذا، فالانسجام المقدر سلفًا، جنبًا إلى جنب مع أفضل العوالم الممكنة هي حقوق المونادات على الله - وهو في قوله هذا، لم يزعج نفسه حتى بتقديم تبرير. إنما هو يعلن فحسب.

غير أن كثيرًا من مفكري القرن السابع عشر أخذوا بالرأي الآخر - كما فعل المعترضون على سبيل المثال - الذين اقتبست عنهم في صفحة سابقة. فمن المستحيل أن تكون على الله التزامات تجاه البشر. لذلك، إذا كان لله أن «يبعث لنفوسنا صورًا متشابهة بشكل متواصل» حتى ما هو خير منها. وإذا كان لله - مثلًا- أن يجعلنا ندرك ذرات مجردة، بينما هناك في الحقيقة مشاهد للغروب وزهور وطيور، بل حتى لو كان له أن يفعل ذلك، فسيفعله «دون ضرر أو ظلم». لم؟ لأنه ليس له الحق في أن يضر، وبالتالي ليس له حق الخداع من ناحيته.

غير أن أصحاب الاعتراضات السادسة لم يكونوا وحدهم الذين تبنّوا هذا الرأي. فقد قال به جروتيوس بالفعل في «قوانين الحرب والسلم» (3.1.15). « لله الحق المطلق على البشر». وبالطبع، فإن الحق المطلق في أحد الجانبين يعني أنه لا حق على الإطلاق في الجانب الآخر. وسيقال هذا بشكل قوي مفعم بالحيوية بعد ذلك بعقود قليلة عام 1696، في خلاصة مشهورة لمناقشات معاصرة هي: «المعجم التاريخي والنقدي» لبيير بايل Pierre Bayle. فقد كتب بايل عن الشك، يقول:

> **كلما رفعت أكثر من حقوق الله ليكون له امتياز الفعل ضد أفكارنا، كلما ساهمت أكثر في هدم الوسائل الوحيدة المتاحة لك للبرهنة على أن هناك أجسامًا - بمعنى أن الله**

لم يخدعنا، وأنه قد يفعل ذلك إن لم يكن للعالم المادي وجود. فالله عندما يقدم للناس شيئًا [على أنه حقيقي] بينما هو لا يوجد خارج عقولهم، فهذا يعد خداعًا.

أما بالنسبة [للشاك] فسيجيب بالقول «يمكنني أن أميِّز». فإذا فعل ذلك أمير «فسأوافق على ذلك وأسلِّم». وإن قيل إن ذلك فعل الله «فسأنكره» لأن حقوق الله مختلفة تمامًا عن حقوق الملوك[9].

إن التوجُّه الذي يرمي إليه الشاك واضح بما يكفي. فبخلاف الملوك، فالله ليس عليه أية التزامات تجاه عباده. وبالتالي فلا حقوق لهم عليه. ومن ثم، إذا ابتلاهم بكمٍّ هائل من الأكاذيب، حتى لو كانت غير خيِّرة، فهو مع ذلك لم ينتهك أي حق من حقوقهم، ولم يخدعهم. فالسلطة المطلقة لا تقترن بأي حال بالصدق.

دعني أعُد لديكارت: فهو يعلم علم اليقين ما كان يدور في عقول معترضيه عندما أصرُّوا على أن الله يمكنه أن يجعلنا نأخذ الأشياء المشابهة وبشكل متواصل، على أنها حقائق - «دون ضرر أو ظلم». ومع ذلك، جاءت إجابته مراوغة مرة أخرى. فبدلا من مواجهة الاتهام، لجأ إلى خطة دفاعية مختلفة كلية: «فمن التناقض القول بأن الناس يجب أن يُخدعوا من الله إذ كيف يكون ذلك إذا كان من الواضح أن صورة الخداع لا وجود لها، وبالتالي يستحيل أن تكون هي وجهة الكائن الأعظم» (AT7, 428, CSM2, 289). ثم يكمل على الفور ليناقش مسائل أخرى خاصة بالكتاب المقدس، وهي: كيف نفسر أقوال القديس بولس والملك سليمان من أن المعترضين لم يقدموا ما يدعم اعتراضهم. ولا علم عندي بأي فقرة يشرح بها ديكارت الفكرة التي قيلت هنا بطريقة بلاغية عميقة. وعاودت عبارة «يتجه إلى ما لا وجود له» الظهور عام 1648 كعبارة مميزة للمخادعين، وذلك في «حديث مع بورمان» (AT5, 147, CSMK334). ثم مرة أخرى بعد عام (أبريل 23 ,1649) في خطاب إلى كليرسيه (AT5, 357, CSMk378) ولكن دون تعليق في المرتين وبطريقة صريحة، اللهم إلا التعليق الذي قدمه لبورمان، من أن ذلك «رأي ميتافزيقي واضح تمامًا لكل هؤلاء الذين يفكرون فيه».

إذن، ماذا علينا أن نقول في النهاية بشأن دليل ديكارت على أن الله لا يخدع؟

علينا أن نتذكر أولًا أن الدليل ليس عقبة صغيرة في طريق ديكارت. لذلك فهو بحاجة إلى توضيحه لكي يتخلص من الشك. لذلك يدور الدليل حول أسئلة ذات أهمية دائمة، والتي أثارت فضول القرن السابع عشر: ماذا نعني بالخداع بالضبط؟ ومتى نرتكبه؟ ولماذا نستنكر أفعال المخادعين؟ ولماذا نسخر من الساذج سهل الانخداع؟ ولماذا نكره المجبرين على قول الحق؟... إلخ. فإذا سلمنا بأن الموضوع يتصف بالثراء، فلا يسع الواحد منا سوى أن يأسف لطريقة الاستخفاف التي عالجه بها ديكارت ومراوغته للتملص منه. فكما رأينا في «التأملات» أقام حجته على تقابل متبلد: فالمخادعون إما أن يكونوا ماكرين خبثاء أو ضعفاء. وبالطبع، فالله ليس هذا ولا ذاك. وعندما تم الاعتراض عليه بشأن المقابل الأول (اعتراض الأب مرسن وهوبز) راوغ مستخدمًا كلامًا له معنيان. وعندما تم الاعتراض عليه بشأن المقابل الثاني (من أصحاب الاعتراضات السادسة) تجاهل السؤال ببساطة وانتقل إلى حجة جديدة، وباستخفاف شديد مرة أخرى: أي أن المخادعين يتجهون إلى ما لا وجود له، وهو ما يستحيل أن يفعله الله.

لذلك دعني أختم بتخمينين. فعلى الرغم من أنه سيقدم حجة المكر - أو الضعف مرة أخرى في «المبادئ» الجزء الأول - الفقرة 29 بعد أن قدمها في «التأملات» وبنفس طريقة الاستخفاف، فإذا حدث اعتراض جديد لديكارت - وهو أمر مستبعد - فسيتقهقر إلى المخطط الميتافيزيقي. وهو المخطط الخاص بالمخادعين الذين «يدعمون موقفهم» أو «يتجهون» إلى ما لا وجود له. وعلى الرغم من ذلك - وتلك كانت كلمته الأخيرة - إذا نظرنا إلى الموضوع برمته - وفيما وراء لجوئه إلى الحدس - فإن جدارته تتبلور في ارتكازه على تصورات مجردة بما يكفي ونظرة جوانية، لتثبيط أي اعتراض يقوم على الحقوق. ولكن، لماذا يريد ديكارت أن يحول دون هذا الاعتراض؟ ولماذا يتخلص منه عندما يواجهه؟ والسبب (وهذا هو تخميني الثاني) أنه في مسألة الحقوق بوجه عام، والأكثر من ذلك الحقوق التي على الله، يتخذ ديكارت موقفًا يشبه موقف يانوس(*) Janus. فهو من الناحية الرسمية يشايع مذهب جروتيوس. ومع ذلك فهو يشعر بقوة

(*) يانوس إله الأبواب والبدايات عند الرومان، ودائمًا ما يمثَّل بوجهين في اتجاهين متعارضين. المترجم

شديدة تجذبه نحو نموذج المساواة عند ليبنتز. وسنفهم هذه القوى المتضادة بما يكفي من الوضوح عندما ننتقل للموضوع الرئيسي «للتأمل الرابع» - وهو الخطأ الإنساني.

إن الموضوع يطرح نفسه بشكل طبيعي تمامًا. لقد اكتشف ديكارت لتوه أنه ليس عليه أن يقلق من كونه يخطئ دائمًا، ولكنه ما يزال عليه أن يتعايش مع الحقيقة المؤسفة وهي أنه كثيرًا جدًا ما يخطئ: «أنا عرضة لأخطاء لا حصر لها» (AT7, 54, CSM2, 38). كيف يحدث ذلك؟ ولماذا يحدث؟

أعتقد أنه من المفيد أن نفصل بين هذين السؤالين. وربما يساعدنا على الفهم أن نضرب مثالا. فقد أحضرت من فوري دراجتي إلى منزلي بعد عملية فحص وضبط تروسها. ولاحظت أن العجلة الأمامية لا تدور بالطريقة الصحيحة كما ينبغي. فعند نقطة معينة من دورانها يحدث احتكاك عند حافتها. نعم هو احتكاك طفيف ولكنه يعمل على عرقلة الكوابح. ومن المحتمل أن يكون بها انحناء بسيط: أي أن محيط العجلة ليس على مستوى عمودي على المحور. وهكذا يمكنني القول بأن لدى تفسير للكيفية التي تدور بها العجلة بطريقة غير صحيحة. أي تشخيص - إن جاز القول - لكيفية حدوث الخطأ. ومع ذلك فهذا ليس معناه نهاية أسئلتي. فقد أسأل نفسي أيضًا وربما بنوع من الدهشة أو قل السخط: لماذا لم يقم الميكانيكي بإصلاح هذا العيب؟ هذا السؤال يمثل نظامًا مختلفًا من التساؤل فهو يتعامل مع تاريخ الكيفية التي حدث بها العيب الذي تم تشخيصه، أو سمح له بأن يبقى. لذلك يجب أن نميِّز بين ما قد نسميه بالتشخيص العادي أو البسيط - أي فهم أين تكمن المشكلة - ومن ناحية أخرى بين تاريخ الحالة - أي القدرة على أن يخبرنا بالكيفية التي نشأت بها المشكلة، أو لم يتم معالجتها. وبالطبع، لا يوجد خط فاصل واضح يفصل بين المجالين: أي التفاعل بين التاريخ والتشخيص. ولكن يمكن التمييز بينهما ولو بطريقة تقريبية. وسيساعدنا كثيرًا أن نتذكر ذلك عند دراستنا لتفسير الخطأ الإنساني الذي قدمه ديكارت في «التأمل الرابع». والحقيقة، أنني سأنظر فيما أسميته «بتاريخ الحالة» Case History في الصفحات القليلة القادمة. بينما سأترك مسألة التشخيص للفصل التالي.

والحقيقة أن هناك اختلافًا واحدًا واضحًا بين مأزق ديكارت وبين مشكلتي مع دراجتي: إن الأداة الميكانيكية التي يحاول تفسير سوء أدائها، هي نفسها ذاته. وبالتالي،

سيكون ذلك من ناحيته تدريبًا على المراجعة الذاتية، ولكن هناك أيضًا أشياء متشابهات، بما في ذلك الموضوع الذي لم أعالجه حتى الآن، والذي لا يزال يستحق الاهتمام.

وهناك حقيقة لافتة للنظر تتعلق «بالتأمل الرابع» حجبتها إلى حد ما الترجمات المختلفة، وهي أن الكلمات التي ظهرت به، لها علاقة بلفظ «الدين» Debt. ففعل الدْين Debere نفسه ظهر تسع مرات. أما الاسم والصفة اللذان يوضحان حالتي عندما لا أسترد ما أنا دائن به» Privatio or prevatus فقد وردا ثماني مرات. فضلًا عن أن كل أفراد العائلة اللغوية موجودون أيضًا – مع أولاد العمة والخالة – الذين التقينا بهم مؤخرًا، وسنلتقي بهم من جديد. ومع ذلك دعني أحصر انتباهي الآن على الاثنين اللذين أشرت إليهما توًا.

وأنا أسأل: كيف ورث «التأمل» هذا المصطلح؟ فديكارت كما رأينا، لاحظ كم هو معرض لما لا حصر له من الأخطاء. وكانت أول استجابة له أنه نسب هذا الميل للخطأ لملكاته المحدودة: فالقدرة التي وهبه الله إياها لتمييز الصدق من الكذب «ليست غير محدودة» (AT7, 54, CSM2, 38). فالله لم يهبه القدرة على التمييز بين اللون الأحمر وبين الأشعة تحت الحمراء(*) (المثال من عندي). ومع ذلك، وفي الحال تقريبًا، يتبرَّأ ديكارت من هذه الاستجابة الأولى، فيقول «هذا غير مقنع بالمرة». وهو ينكر ذلك باللجوء إلى فكرة افتقاره إلى ما له حق فيه. فهو عندما يخطئ، يكون ضحية الحرمان من... Privatio. فهو «يفتقر إلى بعض المعرفة التي بطريقة أو بأخرى يجب أن تكون لديه [Deberet] (AT7, 55, CSM2, 38). ويستطرد قائلًا «عندما أفكر في طبيعة الله، يبدو لي أنه من المستحيل أن يكون قد وضع بداخلي ملكة ليست بكمال طبيعتها، أي ملكة محرومة من بعض كمالها الذي يعود إليها».

«الحرمان – الدَّين» Privata- Debita إنهما في إطار المقارنة، وفي إطار الخلاف الذي يتيح لنا أن نسأل: «كيف أكون محرومًا من شيء أملكه». ذلك ما سيكشف عنه «التأمل الرابع».

(*) الأشعة تحت الحمراء هي أشعة ذات طول موجي أكبر من اللون الأحمر، وبالتالي فهي تقع أسفل ألوان الطيف السبعة فلا يمكن رؤيتها. المترجم

وقد نتعجَّب: من الذي أعطى لديكارت الحق في افتراض أنه عندما يخطئ، يكون حينئذ محرومًا. أي بقي له ديْن دون تسديد. فأنا - مثلا عندما أعجز عن التمييز بين اللون الأحمر وبين الأشعة تحت الحمراء، لا أكون محرومًا. من ناحية أخرى، إذا كنت غير قادر على التمييز بين اللونين الأحمر والأخضر، وربما ما هو أكثر من ذلك، فهو أمر طبيعي إذا كنت أعمى. فلم ذلك؟ لأن الإبصار وإمكانية التمييز بين الألوان الأساسية في التحليل الطيفي هي ملكات عادية عند كل أفراد جنسي. حسنًا، لنفرض أنني أخطأت في عملية ضرب 17 13 x داخل رأسي (دون ورقة أو قلم) فلماذا يتساوى ذلك مع كوني غير قادر على التمييز بين اللون الأحمر وبين اللون الأخضر، أكثر منه مع عجزي عن التمييز بين اللون الأحمر وبين الأشعة تحت الحمراء؟ ولماذا لا أعتبر ذلك هو حدود قدراتي - والأسوأ من ذلك - أن أعتبره حرمانًا؟ فهل العصمة من الخطأ أمرها بيدي؟

نعم، سيجيب ديكارت: إن السبب له صلة بمن خلقني. فلنعد إلى الوراء قليلًا، إلى المقطع الذي اقتبسته قبل فقرتين: «عندما أفكِّر في طبيعة الله، أجد - فيما يبدو - أن ذلك مستحيلًا...». والسؤال هو: لماذا من المستحيل أن أقول إن ملكة الضرب عندي معيبة؟ والإجابة هي أن ذلك مستحيل لأن خالقي هو الله - الصانع المبدع وهو أعظم الخالقين.

كلما كان الصانع أعظم مهارة وإبداعًا، كان الكمال هو سمة كل ما يعمله بيديه .(AT7, 55, CSM2, 38)

ها نحن نلتقي من جديد ببديهية الصناعة. وهي عكس البديهية التي لجأ إليها ديكارت في «التأمل الأول». فلعلك تذكر أنه في هذا التأمل استخدم القول المأثور:

كلما كان الصانع أقل مهارة، جاءت صنعته أقل كمالًا.

فقول الملحد بأن لديه أيضًا من الأسباب الكثيرة ما يحمله على الشك في ملكاته، وأن لديه من الأسباب الكثيرة ما يجعله يفترض بأنه قد يخطئ حتى حينما يكون في قمة يقينه - هو برغم ذلك نتاج أسباب عشوائية. والآن فإن حالة ديكارت بعد «التأمل الثالث» كانت بالطبع هي عكس حالة الملحد: فهو يعرف أنه قطعة مصنَّعة بيد صانع عظيم لا مثيل له هو الله. لذلك، يجب أن تطبق الآن عكس البديهية، وهي: لماذا إذن يقع ديكارت في أي خطأ على الإطلاق؟ وأنت لو فكرت قليلًا، لن تجد هذه البديهية بعيدة جدًا عن

قصة دراجتي، فقد أرسلت دراجتي لتوكيل محترف ذي خبرة، فلماذا إذن تحتك العجلة بالإطار؟ ها نحن من جديد أمام الحرمان.

وبقدر ما نحن معنيون بالاقتران بين «الحرمان وبين الدَّين» فلا ينبغي أن ندهش إذا رأينا أن القرن السابع عشر سيضيف مصطلحًا ثالثًا: بمعنى أن حرمان الواحد منا من دين له، سنفهمه الآن على أنه حرمان من شيء له حق فيه. وهذه هي معادلة جروتيوس. وأيضًا، إذا حرم شخص ما على هذا النحو، فمن حقه أن يشتكي. حسنًا، ليس لنا أن ندهش مرة أخرى من وجود هذا المعجم المناظر بشكل واضح في «التأمل الرابع». فسيدرس ديكارت بالتفصيل (AT7, 60-1, CSM2, 42-3) ما إذا كان «ينبغي له أن يشتكي» (Debere queri) وما إذا كان لديه «سبب للشكوى» (Causam conquer-endi). وكانت النتيجة التي انتهى إليها هي النفي. فليس له «الحق في الشكوى». أما لماذا لا يملك هذا الحق، فهو ما سنراه قريبًا. فما يهمنا الآن هو أن لدينا ملاحظة جيدة عن النغمة السائدة في قاعة المحكمة لكل هذه الشؤون - وما هو أكثر لأنها تضع قراء ديكارت في مأزق.

اِسأل نفسك: من عساه يكونه المدَّعي عليه في دعوى ديكارت، فيما لو قرر أن يرد بالإيجاب: نعم لي الحق في أن أشتكي؟ بالطبع سيكون المقصود هو الصانع في المقام الأول الذي قام بخلقه وركّبه، إنه هو الله، الأمر الذي سيعيدنا مرة أخرى للسؤال الذي يثير غيظنا: هل للبشر أية حقوق على الله؟

وبطريقة مباشرة نقول إن إجابة ديكارت كانت مطلقة وغير مشروطة. ففي غمرة مناقشته لما حرم منه، جاء عند نقطة معينة (AT7, 60-CSM2, 42) وأقحم عبارة: «يستحيل أن يكون الرب مدينًا لي بأي شيء». وأعتقد أن الرسالة واضحة: فعدم المديونية في أحد الجانبين تعني عدم الحقوق في الجانب الآخر. فديكارت لا حقوق له على الله. ومع ذلك، من الصعب مقاومة الانطباع بأن موقف ديكارت كان شديد التعقيد بطريقة أو بأخرى، بحيث نصدق أنه كان يناصر صراحة مذهب جروتيوس. بمعنى أنه من المحتمل أن يكون مشوشًا بالنسبة لهذه المسألة. ومع ذلك - وبدون مزيد من اللغط - إذا سلَّم بأن الله ليس مدينًا له بشيء، ألم يكن من الواجب أيضًا أن يرفض نفس فكرة الشكوى من الطريقة التي خلقه الله بها، لأنها ستكون حينئذٍ فكرة سخيفة بمعنى الكلمة؟ ولكن

ذلك لم يحدث في أي موضع من «التأمل الرابع». وسيفرد ديكارت الصفحة تلو الأخرى برغم أخطائه التي لا حصر لها، ليثبت أنه ليس هناك سبب يدعو للشكوى من صانعه. إن الأخطاء هي عبارة عن أحكام خاطئة، وهي أحكام (كما يخبرنا – وسأناقش المذهب في الفصل التالي) تتضمن العلاقة بين ملكتين هما العقل والإرادة. حسنًا: هل يمكن أن يكون بإحدى هاتين الملكتين خلل أو عيب؟ أبدًا، فكل منهما هي «الأكمل في نوعها» (AT7, 58, CSM2, 48). غير أن إحداهن أوسع من الأخرى (وسنشرح ذلك في الفصل التالي أيضًا). وينشأ الخطأ من التفاوت بينهما. حسنًا: أما كان في وسع الله أن يضع في ديكارت آلية معينة يمكنه بها مقاومة عدم التوازن هذا، وليكن مثلا أن يطبع في ذاكرته أنه يستحيل عليه أن يصدر حكمًا ما لم يدركه بوضوح وتميز»؟ (AT7, 61- CSM2, 42). نعم: الله قادر على فعل ذلك. وهكذا نصل إلى الرأي النهائي: إذا كان الله قد قدَّر أن يخلق ديكارت على هذا النحو، فسيكون أكثر المخلوقات كمالًا باعتباره كائنًا متفردًا. ولكن العالم ككل سيكون أقل كمالًا. وحيث إن المخلوقات ليست جميعها على قدم المساواة من حيث الكمال، لذلك سيكون لبعضها كمال أكثر، حتى لو كان هذا يعني أن يتمتع هذا البعض بحصانة ضد الوقوع في الخطأ (AT7, 61- CSM2, 43).

على أنه مهما يكن ما نعتقده عن جدارة هذه الحجة، فالحقيقة التي تستحق الانتباه أكثر هي أن هذه الحجة كان يجب أن تقدم بأي حال، لأنها تخبرنا بشيء عن ديكارت نفسه. فمن المؤكد أنه لو كان يعتقد مخلصًا أن «الله ليس مدينًا له بشيء» فإن نفس فكرة الدفاع عن الله لن تكون في محلها. إذن فلماذا قدم حجة يثبت بها ذلك؟ هذا مجرد مثال واحد على تردُّد الفكر الديكارتي والتضارب العميق في مشاعره. وهو مثال التقيناه بالفعل عندما كنا نفكر فيما يقوله عن فكرته عن الله. فهو من ناحية، يبالغ كثيرًا في تأكيده على التعالي السامي أو اللامتناهي لطبيعة الألوهية، مصرًّا بشدة على أنها تتجاوز إدراكه وفهمه. وأنت لو دققت قليلًا، ستجد أن ذلك هو الجانب الواضح في مناصرته لرأي جروتيوس، أي أن «لله مطلق الحق» فوق عباده من البشر– و التأكيد هنا ينصب على المسافة الهائلة التي تفصلنا عن الله، وسنلتقي به مرة أخرى فيما بعد. ولكن ما يهمنا في الوقت الحاضر هو: كيف عسانا نفسر الحرية الإنسانية: ومن جديد، سيلجأ ديكارت إلى القدرة الإلهية التي لا حدود لها في مقابل العجز الإنساني عن تحقيق الفهم الكامل لهذه الإشكالية.

ولكن هناك أيضًا جانب آخر، أقصد الجانب الذي سميته من قبل بالجانب «النثري العادي» Prosaic، والذي قد أسميه أيضًا «بالصانع البارع» (انظر الفصل الرابع)، وهو في الغالب لا يبعد كثيرًا عن مصطلح القدرة الإلهية الهائلة. فبقدر ما لدى ديكارت من فكرة واضحة عن الله، ويتكلم عنه بثقة دون تردد، كان بحق أستاذًا وحرفيًا ماهرًا. وبهذه الصفة، نستطيع أن نصنف نوعية عمله: أكان مقتنعًا أم يميل للشكوى. وبهذه الصفة أيضًا، تطبق بديهيات الصناعة على إنتاجه، ليس فحسب على الاثنين اللذين أشرت إليهما حتى الآن، بل ويضاف إليهما أيضًا هذا الثالث:

مهما تكن براعة الصانع، فليس عليه أن يضع في كل قطعة من صنعته جميع الكمالات التي يمكنه وضعها في البعض منها.

هذان السطران موجودان أيضًا في «التأمل الرابع» (AT7, 56 – CSM2 , 39)، بعد سطور قليلة من التعليق الذي يقول: إن «طبيعة الله هائلة لا يمكن سبر أغوارها وأيضًا لا متناهية». وبروح تلك البديهية الثالثة – وبعد أن يصف بالتفصيل الصفات (أو الكمالات) التي يمكن أن يضعها الله فيه ليوازن الفجوة بين الملكتين المتضمنة في تمرير الأحكام – نقول إنه بروح هذه البديهية سيلجأ ديكارت لاعتبارات الثراء الكوني وما ينطوي عليه من تنوع لتفسير السبب الذي جعل الله يتعمد إغفال وضع هذه الصفات فيه، وبالتالي جعل من الممكن أحيانًا أن يصدر – أي ديكارت – أحكامًا غير صحيحة، ويقع في الأخطاء.

وهناك شيء آخر ينسجم مع معجم «الصنعة أو الحرفة» ومع مصطلح «الوضع أو عدم الوضع»، ومع «إدخال أو عدم إدخال»، ومع «طبع Stamping أو عدم طبع» – تذكر أن هذه الكلمات هي العمود الفقري للحجة الخاصة بقدرة الله وما يمكن أن يفعله. فالكلمات توحي بصورة معينة. فهي تشجعنا على أن نرى أنفسنا وكأننا بدعة أو آلات غريبة، ركّب فيها صانعها أو لم يركّب عناصر ثابتة. هذه الصورة ليست بعيدة عما فكرت فيه بشأن دراجتي – على الرغم من أن ديكارت يتكلم فحسب عن القدرات العقلية. وكثير مما جاء في «التأمل الرابع» ينسجم مع تصور الكائنات البشرية بوصفها آلات معقدة – لا مادية بالطبع – بقدر ما يستطيع ديكارت أن يخبرنا عن هذه النقطة، وسأسمي هذا بالرؤية الآلية للعقل.

ولكن مرة أخرى، هذا مجرد أحد الوجهين، وهناك الوجه الآخر المجاور له تقريبًا في النص. فديكارت – وهي نقطة هامة نؤكد عليها – لم ينكر بالمرة القول بأن الأخطاء هي حرمان: «من حيث تعريفها الشكلي، فالكذب والخطأ يكمنان في الحرمان» (AT7, 42 , CSM2 , 1-60). لذلك، عندما أخطئ في عملية ضرب 13 x17 (وهو المثال الذي قدمته) فأنا في الحقيقة محروم من شيء يعود إليَّ «ولو أن الحرمان لا يستلزم بحال من الأحوال موافقة الله». حسنًا: إذا كان الله لا صلة له بهذا، فمن ذا الذي تسبب في حرماني؟ ومرة أخرى، نجد ديكارت مقتضبًا للغاية، حينما قصر نفسه على ملاحظة واحدة، أوردها قبل سطور قليلة من تلك التي اقتبستها توًا. يقول فيها: «إن الحرمان الذي يؤلف جوهر الخطأ يكمن في الاستخدام الخاطئ للإرادة الحرة. إنه يكمن في الفعل ذاته، بقدر ما هو صادر عني». (AT7, 60-CSM2 ,41). لذا، عندما أخطئ في حساب 17 × 13 فهو ليس قصورًا مني، بل لحرماني من شيء يعود إليَّ. ولكن، من الذي حرمني؟ إنه ليس صانعي الأول، ما دام الحرمان لم ينشأ عن تكويني الفطري، بل «يكمن في الفعل ذاته بقدر ما هو صادر عني». والنتيجة الوحيدة التي يمكن أن نخرج بها، هي أن الذي حرمني هو أنا نفسي. الأمر الذي يضعنا أمام نقطتين هامتين.

الأولى، أن هذا الإعلان يمثل تصحيحًا رئيسيًا للرأي الذي توحي به كلمة «وضع في» كما جاءت في صياغة «التأمل الرابع»، أي الرأي القائل بأنني نوع من الآلات الدقيقة. عد بنا إلى آخر اقتباس لنا – أي عن الخطأ الذي يكمن في الفعل «بقدر ما هو صادر عني». فمتى يصدر الفعل عني؟ والإجابة هي: عندما يعود الأمر إليَّ، ما إذا كنت مشغولًا به أم لا. إنه رأي ديكارت الذي يصر عليه، وهو أنه ليس ثمة خطأ بالمعنى الدقيق إلَّا مع «الاستخدام الخاطئ للإرادة الحرة». انظر مرة أخرى للاقتباس عاليه. ستجد أن هذا هو ما حدث حينما أخطأت في عملية ضرب 13×17، ولكنه لم يحدث في الحالات الأخرى التي ظل ديكارت ينبهنا إليها لكي يقابلها بالنوع القياسي. ففي الجزء الرابع من كتابه «المبادئ» الفقرة 196 (AT8a, 320- CSM1 , 283)[10] يخبرنا ديكارت بقصة السيدة الشابة التي وجدت – ودون أن تدري هي نفسها – أن ذراعها قد بتر من عند المرفق، وظلَّت تشتكي من الألم الذي يلازم أصابعها، بينما هذه الأصابع لم يعد لها وجود في الحقيقة – وسأضم ذلك إلى ما يسمى الآن «بخبرة وهم – الأطراف». وفي

«التأمل السادس» (AT7, 84, CSM2, 58) كان المثال الذي تكلم عنه ديكارت هو «الاستسقاء». وهو مرض يلح فيه المريض على شرب الماء بشكل متواصل، بينما شرب الماء يضر به. إن السيدة الشابة ومريض الاستسقاء لم يخطئا ببساطة، ولكن ديكارت يصر على أنهما خدعا. فمن بالضبط الذي خدعهما؟ وبالطبع، ليس هو الله ما دام أن الله ليس مخادعًا، ولكنهما خدعا عن طريق «موجة حقيقية من النبضات التي تنتقل عبر العضلات والأعصاب، والتي تستمد من الطبيعة التي منحها الله إياهم من أجل حماية أجسامهم»[11]، ونحن لن نسأل كيف يمكن لهذه النبضات العصبية أن تحمي، ولا كيف سيفلت الله في هذا الموقف من الاتهام بالخداع. ولكن ما يهمنا هو الإصرار على أن هذه الحالات ليست حالات خطأ واضح، وليست حالات حرم فيها المخدوعون أنفسهم من الحقيقة: حرمهم منها شخص ما أو شيء ما، هو «طبيعتهم». إنهم ضحايا وليسوا أدوات أو عملاء. وفي المقابل، عندما أخطئ في ضرب 13 × 17 فأنا عامل أو أداة. إن الإجابة الخطأ هي تلك التي اخترتها، والاختيار ليس من بين صلاحيات الآلة أو ما يمكن أن تفعله.

أما الفكرة الثانية والتي تكمن في الحديث عن الحرمان الذاتي، فهي أيضًا فكرة هامة. فكما رأينا، أنني حينما أحرم نفسي، أفشل في أن أوفر لنفسي القدرة على القيام بما هو واجب عليَّ، أو ما أنا مدين به لنفسي. والآن، سنجد كلمات «حرمان» «يعود إلى» «دَين» «واجب» كلها موجودة في «التأمُّل الرابع». وفي المقابل، فإن عبارة «مدين لنفسي» هي الجملة التي يمكن لقارئ فلسفة ديكارت أن يستخلصها من الفقرة الشرطية المقتضبة عن الحرمان الملازم لفعل «بقدر ما هو صادر عني». ونحن لو فكرنا قليلًا، لن نندهش بالمرة من ضرورة أن تكون هذه العبارة غائبة، فالحديث الذي كان يدور قبل قرن من ديكارت عن القواعد المنظمة للحقوق، كان لا بد أن يلفت انتباهه لما يدين به الآخرون لي، وما أنا مدين به لهم، وليس ما أنا مدين به لنفسي. إن الحقيقة المجردة من أن ديكارت كان عليه أن يجهر بفكرة الدَّين - الذاتي ولو بشكل غير مباشر، توحي بأنه لم يشارك جروتيوس رأيه بمعنى الكلمة، ولم يعتبر نفسه في الأصل حامل لواء الحقوق، وإنما كل ما يمكننا تصوره عنه أنه سلف كانط. وسلف المذهب القائل بأن البشر عليهم واجبات، ليس فحسب تجاه الآخرين، بل وتجاه أنفسهم أيضًا[12]. وعندما نأتي لنظريته الأخلاقية،

سنجد الكثير مما يدعم هذا الافتراض. أما الآن فدعنا نستبق فكرة أنه بالنسبة لديكارت، هناك ظلم كامن في كل خطأ ارتكبناه - بمعنى أننا نعود بأخطائنا لأنفسنا، ونتعهَّد بعدم تكرارها: إنها فكرة صادمة بلا شك. والأكثر من ذلك أيضًا أنها تباعد بيننا وبين الآلات: من يدري (ربما؟) يكون المطلوب من دراجتي ألَّا تجعل عجلاتها تحتك بالإطار. غير أن هذا لا يعني أنها المسؤولة عن ذلك. فالدِّين ديني أو دين الميكانيكي، ولكنه بأي حال ليس دين الدراجات.

وهكذا إذا عدنا إلى الوراء، فما الذي يخبرنا به «تأملنا» بالتفصيل عن الخطأ؟ حسنًا: إنني أعرف الآن أن الله لم يخلقني بحيث أكون كالساعة التي تخطئ دائمًا في تقدير الوقت: فملكاتي «تنزع دائمًا إلى الصدق». وعلى الرغم من أنه لم يخلقني بحيث أقع كثيرًا في الخطأ، فلا يزال من الممكن أن أعتقد أن الأرض مستوية، أو أن 731, 464 عدد أوَّلي، أو كما قالت سنووايت Snow White بأن هذه التفاحة تصلح للأكل[13]. والإجابة هي نعم أو لا. نعم، من الممكن أن يكون قد خلقني دون أن تكون لديَّ هذه المعتقدات - وبهذا المعنى يمكن أن يقال إن الله «مشارك في» أخطائي (AT7, 60- CSM2, 41)، ولكن بالمعنى الأعمق، فالله غير مسئول. فمعظم الأخطاء التي ارتكبتها هي في الواقع أخطائي: بمعنى أنني أسأت استخدام الملكات التي أعطانيها ربي، وسوء الاستخدام ينبع مني وحدي.

ومع ذلك، نحن ما نزال بحاجة لأن نفهم كيف نشأت هذه المعتقدات أولًا، لكي نفهم لمن تنسب هذه المسئوليات، وكيف ضلت طريقها. وهذا ما سيناقشه ديكارت في الصفحات الرئيسية من «التأمل الرابع»، وسأنتقل إليها الآن.

الفصل السادس

النزعة المثالية

عندما تسألني: كم الوقت الآن، فإنني أنظر إلى ساعتي وأرد عليك: أعتقد بيقين أنها الثالثة والنصف. أو أن تسألني: هل 131 عدد أوّلي (أصم)؟ وبعد أن أفكر في سؤالك بعض الشيء، أرد عليك: نعم، أعتقد ذلك بيقين مرة أخرى. أما بالنسبة لديكارت، فإن هذا الاعتقاد – ليس مجرد نظرتي إلى ساعتي أو تفكيري بشأن العدد 131، أو ردي عليك بكلمات – لا، بل إن الفكرة الخالصة بأن الأشياء هي بالفعل هكذا تتضمَّن في كلتا الحالتين فعلًا تقوم به إرادتي. كيف ذلك؟ إن ما أسميته اعتقادًا يسميه ديكارت حكمًا، مسايرًا في ذلك الاستخدام الفلسفي لعصره، بينما في لغتنا الاصطلاحية اليوم، من المرجح أن يقول الواحد منا إنني أعتقد Believe أو أؤمن Hold بأنها الثالثة والنصف، أو أن 131 عدد أوّلي. فإذا سلمنا بأن تلك كانت طريقة ديكارت في التعبير، فأنا قد أصدرت حكمي على هذه الأشياء. وهو المذهب الذي تم الإعلان عنه لأول مرة في «التأمل الرابع». ولم يحدث أن تمَّ التخلي عنه بعد ذلك. بمعنى أننا كلما أصدرنا حكمًا، استلزم ذلك منا فعلين عقليين، فعلًا للذهن وفعلًا للإرادة. ومرة أخرى، يمكننا أن نجد أوضح عرض لهذا المذهب في الكتاب المدرسي المقرر في الجوزويت «مبادئ الفلسفة – الفقرة 34 من الجزء الأول» والتي عنوانها: «في أن كلًا من الإرادة والذهن لازمان للحكم» والفقرة تبدأ كالتالي:

> **الذهن لازم للحكم، ما دمنا لا نستطيع أن نحكم على ما لا ندركه. ولكن الإرادة لازمة أيضًا. وبذلك تعطي الموافقة على ما تم إدراكه بطريقة ما**
> (AT8a, 18-CSM1 ,204)

هذا النص يخبرنا بأنه لا بد من توافر عنصرين اثنين لكي يصدر الحكم. دعنا إذن نحاول اكتشاف كيف يعملان.

ومنذ اللحظة الأولى التي طرح فيها هذا المذهب، أحاط به جو من المفارقة أو التناقض الظاهري Paradox، وبدا في الحقيقة أنه يصعب الاحتفاظ به، فضلًا عن أنه واضح الخطأ، وقد عرض المعترض الثالث وهو هوبز، المسألة على النحو التالي (المجموعة الثالثة – الاعتراض 13-134 , AT7, 192 – CSM2):

> **[فلكي] تعرف أن شيئًا ما صادق – أو حتى أن تؤمن به، أو أن توافق عليه وتقبله – هو أمر لا صلة له بالإرادة. ذلك أننا – شئنا أم أبينا – نؤمن بما قامت عليه الحجة الصحيحة، أو نقل إلينا على أسس موثوق بها. أما التأكيد أو الإنكار، الإثبات أو النفي لقضية ما، فهي أفعال تختص بها الإرادة، غير أن هذا التفسير لا يستتبع أن يعتمد القبول الداخلي على الإرادة.**

وكما يمكن أن تكون قد أدركت ذلك، فإن بعض كلمات وجمل هذا الرد لا تخلو من سوء النية أكثر مما تبدو عليه. انظر مثلا إلى جملة: أفعال الإرادة، أو يعتمد على الإرادة. إنها توحي بأن الفاعل لهذا الشيء هو الإرادة. ولنأخذ الجملة الأخيرة. إنها ليست مجرد جملة علينا أن نسلم بها ببساطة. فاليونان القدماء – على سبيل المثال – أنجزوا فلسفاتهم دون حاجة إليها. ويمكن للواحد منا أن يواجه مشكلات كبيرة إذا حاول ترجمة الفقرة 1-34 إلى لغة أرسطو اليونانية. ولديَّ من الأسباب ما يغريني بأن أقول بأننا سنواجه نفس المشكلات إذا حاولنا ترجمة هذه الفقرة للغة الإنجليزية العادية المتداولة اليوم. نعم: هناك الحال أو الظرف: فعليك أن تقبل طوعًا أو كرهًا أن العدد 131 عدد أوَّلي. وهناك اسم الفاعل: قد تكون لديَّ الإرادة أو عدم الإرادة في الإجابة على أسئلتك. وهناك الاسم: لقد برهنت على إرادتي الطيبة عندما أجبت عن أسئلتك. وقد تفشَّى سرِّي بأن تنقل إجاباتي لشخص آخر على غير إرادتي، وقد نقول إن هذا البلد ليست لديه الإرادة السياسية لتقديم الدعم الكافي لذوي الإعاقة. ولكن، هل للفعل شكل دلالي صريح في اللغة الإنجليزية العادية، اللهم إلا إذا كان يعني «شيئًا تراثيًا». هل حدث أن استخدم الاسم كفاعل، وحده وبطريقة إحصائية إلا عندما يعني «عهد؟» إرادتي؟ الإرادة؟ ففي كتابه «فجر الأوهام» يسخر نيتشه من الفلاسفة الذين

يدَّعون استبصار «عالم باطني» سكانه هم الأوهام، وأول سكانه هي «الإرادة»[1]. ألن يكون من الغريب - أليس كذلك- إذا طلبت مني أن أنظر إلى داخلي وأتأكد ما إذا كنت قد استخدمت إرادتي أو لم أستخدمها لكي أحكم بأن 131 عدد أوَّلي. بربك أخبرني كيف أتجول بداخلي لأنظر؟ وما عساها تكون الرقابة العقلية المتناهية في الصغر التي أبحث عنها؟ ثم لنفرض أننا قبلنا على الأقل رؤية معتدلة للاتهام الذي قال به نيتشه: أي أن الإرادة على الرغم من أنها ليست وهمًا حقيقة، فإننا قد نرى منها الكثير من الأشكال الفلسفية. فأي الأشكال هي التي سآخذ بها عندما أصر - كما يرغب ديكارت - على أن أمارس إرادتي في الحكم على أن 131 هو عدد أوَّلي؟ أو بالعكس، ما الموقف العقلي الذي ستأخذ به عندما تقابل هذا الحكم؟ وبالبحث عن المتشابهات والمتقابلات، سيحدونا الأمل في أن نتبين من الذي سيكسب الرهان في الخلاف بين ديكارت وبين المعترض عليه الإنجليزي.

وما يزال السؤال قائمًا: لماذا انحزنا في البداية لطعن هوبز، ولو أن ذلك فيما يبدو كان بشكل حدسي تقريبًا؟ والإجابة الأرجح هي: أننا ما دمنا قد قبلنا أن نتكلَّم عن الإرادة على أية حال، فنحن (مثل هوبز) نميل لاعتبارها ملكة «للاختيار». فالإرادة تبدأ في القيام بدورها عندما «يعود الأمر لي» فيما أفعل. ونحن نميل (مثل هوبز) لافتراض أنني ما إن أنجح في ذلك مرة، فلن يعود الأمر لي فيما أعتقده عن العدد 131، ونحن نؤمن بذلك شئنا أم أبينا. فلا خيار في الأمر.

فهل قال ديكارت أن هناك خيارًا. حسنًا: نعم، قال ذلك أحيانًا، كما في خطابه لمسلاند Mesland مثلا عام 1645، والذي كان معناه الدقيق مثار خلاف بين تلاميذ ديكارت. وها هو النص:

> **عندما يحركنا سبب شديد الوضوح في اتجاه معين، فمن الصعب من الناحية الأخلاقية أن نتحرك في الاتجاه الآخر على الرغم من أننا نستطيع ذلك. فالأمر دائمًا ما يعود إلينا في كبح الاعتراف بحقيقة واضحة، بشرط أن نفكر فيها مليًا لكي نبرهن على حرية إرادتنا بفعل ذلك.** (9 فبراير AT4, 173 – CSMk, 245).

«دائمًا ما يعود الأمر إلينا في كبح» هذا يبدو واضحًا بما يكفي. واحسرتاه! لقد تعكَّرت المياه أكثر في مكان آخر، وبخاصة في «التأمل الرابع» حيث قدَّم مذهب مساواة الحكم

بالإرادة لأول مرة. وهناك، قال ديكارت بثلاثة أشياء. أولها (AT7, 58 – CSM2 , 40) أنني أحكم بأن 131 عدد أوّلي فور أن أجري حساباتي، لأن الله «ركّب» (Ita disponit) «الأنشطة الداخلية لفكري على هذا النحو» – وهي لغة التصنيع التي نعرفها جيدًا. ويقول أيضًا (AT7, 60 – CSM2, 42) إن هذا الحكم هو فعل من أفعال الإرادة. أما الثالث (AT7, 56 – CSM2, 39) فهو أن الإرادة هي ملكة للاختيار. وهكذا، أصبح لدينا الوصف المعياري، وإن كان من الصعب أن نهرب من الشعور بأن الوصف جاء هنا كنوع من البطاقة التذكارية، أو ربما أيضًا في سياق رؤية أخرى للكيفية التي تتشرب بها معتقداتنا «بالإرادة».

ويصبح هذا الشعور أكثر رسوخًا ولا مهرب منه أكثر، عندما ننتقل لمعتقد آخر من المعتقدات الديكارتية، والذي يظهر بشكل أساسي في «التطابق». فديكارت كان شديد الحساسية للاتهام الذي يوجه إليه أحيانًا بأنه بقدر ما يفترض بأن الرب قد يكون مخادعًا، فإنه يرتكب فعلًا من أفعال عدم التقوى. وجاءت خطته للدفاع عن نفسه متسمة بالمواجهة: فهناك – فيما يقول – فرق شاسع بين افتراض شيء ما وبين تأكيده. فما هو الاختلاف بالضبط؟ «فالافتراض هو فعل من أفعال الذهن، وليس الإرادة» (خطاب إلى رئيس مجلس أمناء جامعة ليدن في 4 مايو 1647- AT5, 9- CSM 316). ونفس الشيء قبل ذلك بأربع سنوات في خطاب إلى بوتنديك Buitendijk (AT4, 64- CSMk, 229). هكذا الأمر إذن. ومع ذلك، أليس في استطاعتي أن أختار شيئًا يسرني ويرضيني؟ فما الذي يمكن أن يكون موضوعًا لاختياري، «ويرجع الأمر بشأنه إليّ» أكثر من هذا؟ وعلى الرغم من ذلك، يعلن ديكارت أن الاختيار فعل من أفعال الإرادة دون قيد أو شرط. وبالتالي، كيف لا نستنتج أنه لم يعتبر الإرادة بشكل غالب ملكة للاختيار، على الرغم من أنه أيضًا تصورها كذلك أحيانًا على كل حال؟

ماذا عساها إذن تكون الإرادة عند ديكارت؟ عد بنا لنصنا الموجود في كتاب «المبادئ»، والذي يقول «الإرادة لازمة، لكي نعطي موافقتنا». هنا نجد اسم الفعل العقلي الذي يتطلب الإرادة لإنجازه، وأن ذلك يحدث كلما أجزنا حكمًا: أي وافقنا عليه. فالحكم، أو الاعتقاد كما نسميه الآن يتضمن الموافقة. ولم ينحرف ديكارت عن هذا المذهب قط بعد عام 1640: وأشار إليه فحسب بشكل عابر في «التأمل الرابع» (AT7, 59-CSM2, 41 ومرة أخرى في AT7, 61 – CSM2 , 41) وأصبح تقريبًا

منذ ذلك الحين عقيدة. مثال ذلك، ما نراه في كراسة كتبت عام 1648، والتي يطلق عليها «تعقيبات على صحيفة معينة كتبت للتبرؤ من مريد سابق «هو رجيوس: فإحدى الهرطقات المسجلة ضد رجيوس أنه يؤمن بأن الأحكام هي أفعال للذهن. في حين أن (ديكارت) ينسب فعل الحكم نفسه، والذي ببساطة يكمن في الموافقة... لقرار الإرادة (AT8b, 363- CSM1 , 307). وربما شعر ديكارت ببعض الضغط المتبقي عنده من اعتقاده بأنه لكي تكون الموافقة هي فعل الإرادة، فلا بد أن تكون تلك أيضًا في مستطاع الإرادة. وربما يفسر هذا، خطاب عام 1645 لمسلاند، والذي اقتبسته في صفحة سابقة. ولكن في نصوص كثيرة، ليس فقط في «التأمل الرابع» بل في مواضع أخرى مثل كراسة «التعقيبات...» رفض الاثنين معًا. وفقد هجوم هوبز هدفه والغاية منه عندما فاته الانتباه للفرق بينهما. أقصد الشيء الذي يمكن للإرادة فعله. فلنفرض مثلا أن الله مخادع. فإن هذا لا يستلزم - بمقتضى هذا التفسير - أن يكون فعلًا للإرادة. وبالعكس أيضًا، أي أن فعل الإرادة - وليكن مثلا الموافقة على القضية التي تقول بأن 131 عدد أوَّلي - لا يستلزم شيئًا يمكن للإرادة فعله. ولنركز على هذه النقطة باعتبارها الاتجاه السائد في المذهب الديكارتي، وليس في خطاب 1645، ولا يزال السؤال قائمًا: ما الموافقة؟

في حدود علمي، فإن ديكارت لم يجب عن هذا السؤال قط، على الأقل عندما ناقش الاعتقاد أو الحكم. وربما اعتقد أن الفكرة واضحة بذاتها لا تحتاج إلى برهان، أو على الأقل بدا ذلك حتى نهاية حياته تقريبًا. ولحسن الحظ أن لدينا نصًا واحدًا - متأخرًا- حيث عاودت فكرة الموافقة الظهور، ولم تعالج بوصفها شيئًا طبيعيًا لا يحتاج إلى جهد. نص هو أبعد ما يكون عن «التأمل الرابع» ومن «المبادئ». نص (كما يبدو) هو أبعد ما يكون عن اهتمامات هذين الكتابين. هاكم النص:

> **الحب هو عاطفة للنفس... تحثها على ربط نفسها بالإرادة وبالموضوعات التي تبدو مناسبة لها... وبكلمة «الإرادة» أنا لا أعني هنا الرغبة - التي هي عاطفة أخرى موجَّهة للمستقبل، ولكن أعني الموافقة، والتي بها تعتبر نفسك منذ هذه اللحظة مرتبطًا بما تحب، حتى أنك تتصور الكل الذي تعتقد أنك مجرد جزء واحد منه، وموضوع حبك هو الجزء الآخر.**

موضوع النص هو الحب. والسطور التي اقتبسناها توًا تعود إلى آخر أعمال ديكارت والذى لم يحظ بقراءة واسعة، وكرسه للمشاعر والعواطف، تحت عنوان «انفعالات النفس». والنص هو القسم 79-80 حيث تم تعريف الحب أولًا ثم شرحه (AT11, 387 - CSM1, 3565). وبعد الدمج والتبسيط واعتبار كلمة «الموافقة» Consentement هي المرادف الفرنسي لكلمة Assenio «يوافق» يمكننا أن نقول إن رأي ديكارت يتلخَّص في: أن تحب معناه أن توافق أو أن تقبل.

والأكثر أهمية بالنسبة لأغراضنا أنه قيل لنا أيضًا شيء عن الموافقة. فكلمة Consentir (وافق - رضي - قبل) تعني: أن تعتبر نفسك مرتبطًا بشخص ما بحيث تكوِّن أنت وهذا الشخص وحدة واحدة. وكمنظِّر للحب فإن ديكارت بالطبع واحد من كثرة شاركوا في هذا الموضوع. وبصرف النظر تمامًا عن أن اللفظ ملائم حرفيًا، فإن فكرة جعل الواحد منا هو وشخص آخر كيانًا واحدًا لها تاريخ أدبي طويل. فكِّر فقط في قصة أريستوفان في محاورة «المأدبة» لأفلاطون: حيث قامت الآلهة الغيورة بشق أسلافنا من الكائنات الكروية إلى نصفين. كل نصف قدِّر عليه أن يبحث عن النصف الآخر إلى الأبد. وقد يواتي الحظ النصفين أحيانًا في العثور على ضالتهما المنشودة - الحب، متشين بمعانقة وحدتهما التي طال البحث عنها[2]. إنها أسطورة تتكرر كثيرًا. ومع ذلك، لا يزال عند ديكارت أكثر بكثير من مجرد إعادة صياغة القصة. فقد خفَّف من مظهرها القاتم. بمعنى أنه سمح لنا مثلا بأن نتكلم عن حب مضى وانقضى. فالناس لا يقعون في الحب فحسب، بل ويقعون فيه أيضًا بطريق الخطأ، أو هكذا نقول، ولكن كيف تعبر عن ذلك لو كنت أنت أريستوفان. خذ جاسون(*) Jason مثلا، قائد الأرجينوت الذي يهجر زوجته ميديا Medea الآن. فماذا تقول عن هذين الاثنين؟ هذا وحده فيما يبدو، الذي هجرها الآن، لم يستطع أن يحبها أبدًا. فهو لم يجد فيها نصفه الآخر، ولكنه فقط اعتقد ذلك. إنه ليس حبًا (ولو لفترة قصيرة) ولكنه سراب، وبالمصادفة، فإن نفس الشيء ينطبق عليها، ولنفس الأسباب. وبالطبع، فديكارت يستطيع أن يتكلم بشكل مختلف. فرؤيته لا تستلزم هذا التقييم الكئيب طالما حوَّلت الصيغة الأريستوفانية إلى الصيغة المقصودة (أنا أتكلم

(*) جاسون هو قائد حملة الأرجينوت بحثا عن الفروة الذهبية في الأساطير الإغريقية. المترجم

الآن باللغة الفلسفية). وقبل أن يقع فريسة اللامبالاة، قد يربط جاسون نفسه بزوجته ميديا «عن طريق الإرادة». وقد يعتبر نفسه جزءًا من كل، وتكون هي جزأه الآخر. وقد يكون هو الحب، الحب الحقيقي، ولكن المحزن أنه لم يعد يعتبر نفسه كذلك. وقد يقول، ربما يقبل فعل «الحب» التصريف في الماضي أيضًا بالنسبة لديكارت، ولو بشكل هزيل. فهل تصور دون جيوفاني Don Giovanni نفسه واحدًا متوحدًا مع 1003 سيدة إسبانية في قائمة ليبوريللو Leporello؟ إن شبح كائنات أريستوفان الكروية تمنعنا من الاعتقاد بذلك.

دعني الآن أقُل كلمة لها أهميتها على الرغم من أنها قد تتجاوز القرن السابع عشر. دعني أقُل إن الحب النسبة لديكارت معناه الالتزام. أي أن تكون ملتزمًا، وإلا ففيمَ «الموافقة» في النهاية. إنني أدرك الطابع الهام للاتجاه الحديث عند سارتر، فضلًا عن العصر الحديث. ومع ذلك، ليس من غير الملائم تقديم ما ينطوي عليه اعتبار الواحد منا نفسه مرتبطًا هكذا بشخص ما، بحيث تكوِّن أنت وهذا الشخص وحدة واحدة. أليست الفقرتان 79-80 من «انفعالات النفس»، وأليست كلمة «التزام» تصفان بطريقة مقبولة موقف جاسون المبكر من ميديا؟ فلنسلم بأنها هكذا فعلًا، ولنعد لمسألة الإرادة. فما دام ديكارت يعتبر «الموافقة» هي النشاط المميز للإرادة. إذن يبدو من الملائم أن نقول إنه يعتبر الإرادة هي الملكة الأولى والرئيسية للالتزام. وبالتالي يعتبرها ملكة المواقف، أو بعض المواقف على أية حال (لا تتعجل بالقول «مواقف، عهود» فالفصل بينهما برغم كل شيء هو موقف).

وننتقل الآن لتعبير جديد من تعبيرات ديكارت. ولنبدأ ببعض السطور التي كتبت في وقت قريب من عصره. أقصد كتبت بعد أقل من عشرين عامًا من كتابه «الانفعالات»:

السيدة ذات الوجه الشاحب ناصع البياض كالزنبقة، بحكم الظروف.

والسيدة ذات الوجه الداكن، سمراء جميلة بالطبع.

والسيدة النحيلة، هيفاء جميلة.

والسيدة البدينة، ذات خطوة مهيبة.

والسيدة العادية، بثوبها المبتذل.

إنهن يصنفن بوصفهن صاحبات جمال مهمل.

وبرغم أنهن ثقيلات، فهن في عيون أنفسهن فاتنات.

والأقزام يتجمّعون في الفردوس.

والسيدة المتعجرفة لها عقل نبيل.

والسيدة الوضيعة ظريفة، والبليدة لطيفة.

والثرثارة تتمتّع بحياة مفعمة بالحيوية.

والبكماء لديها فضيلة مدخرة.

لذلك فالمحبون يروِّضون أسباب انفعالاتهم.

لكي يحبوا زوجاتهم متغاضين عن عيوبهن.

إنه شعر كوميدي بالطبع، وليس فلسفة. فالسيدة الشابة إليانتي Eliante توبخ بقسوة ألكست Alceste – مبغضة البشر – لإصرارها على الاستقامة المطلقة. هذه الكلمات ليست بالجديدة: لقد تعمد موليير إعادة صياغة لوكريتيوس(3). ويمكن للواحد منا أن يضيف أيضًا أن بيان إليانتي يؤرخ للحقيقة العامية، وهي أن الحب ليس صديقًا للفكر الواضح. دعني أعطِ هذه الحقيقة اسمًا سكّه مفكر ينتمي لعصرنا هذا أكثر. إنه التعبير الجديد الذي أعلنت فيه أنه:

فيما يتعلق بهذا السؤال عن الوقوع في الحب، دائمًا ما نصدم بظاهرة المغالاة في تقدير الجانب الجنسي – إن القول بأن الموضوع الذي نحبه يتمتع بقدر معين من الحرية ضد النقد –وأن كل صفاته المميزة يبالغ في تقييمها أكثر من تلك الخاصة بالناس الذين لا نحبهم، أو أكثر مما يكنّ له من حب عندما يكون هو ذاته غير محبوب... هذه النزعة التي تزيف الحكم بهذا المعنى هي النزعة المثالية.

الكاتب هو فرويد (4). ولتوضيح هذه النزعة، إليك هذه الشذرة من سيرته الذاتية:

عندما كنت طفلًا، ارتبطت بعلاقة حب بفتاة من سني، وكان بعينيها حول خفيف. هذا الانطباع الذي تركته في عقلي هذه العيون الحولاء امتزجت بكل شيء آخر يثير فيَّ الشعور بالحب، للدرجة أنني لسنين طويلة بعد ذلك، عندما أرى امرأة حولاء، أميل لأن أحبها أكثر من أي امرأة سواها، ببساطة بسبب هذا العيب – وطول هذه المدة لم أكن أعرف أن هذا هو السبب. ولكني بعد ذلك فكّرت بعمق، وتبيَّنت أنه نقص؛ ولم أعد بعد ذلك متيمًا بالحولاوات.

هكذا الأمر إذن، عدا أن هذه الأسرار الشخصية لم تأتِ من فرويد، أو من أحد من أتباعه، ولكنها خاصة بديكارت، أفصح عنها للملكة كريستين عن طريق الملحق الدبلوماسي الفرنسي في استكهولهم (خطاب لشانو 6 يونيه 1647: AT5,57 – CSMK 322). فقد سألت الملكة: لماذا نحب شخصًا معينًا دون شخص آخر، قبل أن نعرف شيئًا عن جدارة كل منهما؟ ويرد ديكارت، بأن ذلك يمكن أن يكون بسبب ما طبع في العقل، ثم سرد قصته، ولكن السبب هو مجرد جزء من القصة. «فمهما كان في المحبوب من خبل، فالحب دائمًا ما يحمل الأفضل لموضوعه». هكذا يقول في خطاب مبكر للملكة مرة أخرى عن طريق شانو (الأول من فبراير 1647: AT4, 614- CSMK312). وكلمة «موضوع» يجب أن تفهم هنا على أنها مقصودة بالطبع (أعتذر من جديد للهجة الغريبة). والكلمة تعني: أن ما نحبه، نعتبره الأفضل. إن ديكارت لم يفش سر ما شعر به تجاه النساء الحولاءات قبل أن يقدم تحليله الذاتي، هل هن فاتنات ساحرات بذاتهن؟ أم أن هذه الوجوه تشع خفة دم وظرفًا، حيوية وخيالًا؟ وبصرف النظر عما إذا كان ذلك الحب ينطوي على خلل عقلي. وكلمة «خلل» Déréglé – وكما حدث – كانت هي الكلمة التي تصف بشكل ثابت منذ القرن السابع عشر وما بعده، الآلة (قل الساعة مثلا) التي لم تعد تعمل بطريقة منتظمة، وتحتاج لإعادة ضبط: من الواضح أنها كلمة للمستقبل.

دعني من ناحيتي أقدم ماضيًا أطول لتلك الكلمة الأخرى الخاصة بفرويد – وأقول إنه بالنسبة لديكارت أيضًا، فالحب يتضمن بشكل حاسم النزعة المثالية. خذ مرة أخرى خطاب فبراير 1647 للملكة كريستين عن طريق شانو: «[إن الحب] يجعل النفس تتخيل أشياءً محبوبة في الموضوعات، التي لو رأتها في وقت آخر، لن ترى فيها سوى النقائص والعيوب». (AT4, 603 – CSMK 307). وبالطبع، فكثيرون عبر القرون عبَّروا عن أفكار مشابهة، بدءًا من بسطاء الناس، حتى الشعراء ومنظِّري الأخلاق. غير أن ديكارت تجاوز ذلك، فحوَّل الحقيقة الفردية لشعور واحد إلى حقيقة عامة عن تركيب عقولنا.

كيف ذلك؟ لقد بدأ بافتراض أن النزعة المثالية هي سمة أو مسحة تنسجم بشكل طبيعي مع هذا الموقف الآخر الذي يجعل الواحد منا بالحب شيئًا واحدًا مع من يحب. فيتحد الاثنان معًا بالمعنى الذي يجعلهما وجهين توأمين لنفس القدرة أو الملكة، يعملان عندما نحب شخصًا ما. وكما يحدث (وهو ما يعتقده ديكارت) فقد أعطينا لهذه الملكة

اسمًا - فسميناها «الإرادة». تذكر الفقرة 79 من كتاب «الانفعالات» «الحب هو عاطفة للنفس... تحثها على ربط نفسها بالإرادة، وبالموضوعات التي تبدو مناسبة لها»[5]. إذن فهي الإرادة التي جعلت ديكارت «يوافق» على الفتاة ذات العيون الحولاء، وهي أيضًا الإرادة التي جعلته يرى تلك العيون ساحرة أو غامضة. وأنت لو تمعَّنت بعض الشيء، فلن تجد ضرورة في أن يعمل هذان الاتجاهان معًا. بمعنى أننا نستطيع أن نتخيل مخلوقات غيرنا لا تجد فيمن تحب سحرًا خاصًا أو جدارة. إنهم ببساطة سيكونون مختلفين عنا نحن البشر الذين خلقنا بحيث تكون إرادتنا في نفس الوقت ملكة للالتزام والتمسك بالمثالية.

والآن، لنتابع أبعد من ذلك قليلًا، واضعين نصب أعيننا هذا المعنى الأخير. فقد رأى ديكارت عينين متفاوتتي البؤرة، ثم وقع في حب هذا الوجه المفعم بالحيوية. لقد تصور بشكل مثالي - أي تجاوز - ما أدركه بالفعل. فإذا قبلنا هذا المعنى لكلمة «تجاوز» going beyond (ولم لا؟) ووزعنا أيضًا الأفعال على الملكات، سيكون من الطبيعي تمامًا أن نقول إن ملكة واحدة في هذا المثال قد تجاوزت الملكة الأخرى وأعطتها اسمها المناسب. فنقول إن الإرادة تجاوزت الذهن. وفي الحقيقة، قد نقول ما هو أكثر. نقول إن العيون الحولاء هي التي خدعت ديكارت. قد يكون بالنسبة لشخص آخر هو الصوت الأجش أو الآذان البارزة. أو غير ذلك، فليس ثمة سمة أو صفة - فيما يبدو - يمكن أن تتجاوز النزعة المثالية. ولا أحد يعلو على إمكانية أن يكون محبوبًا من شخص آخر. فقد يكون ممن لم يسعدهم الحظ في حياتهم، أو محرومًا تمامًا من الجدارة أو الجاذبية أو ينهق بصوت منكر كصوت الحمير، ومع ذلك تهيم به ملكة. هل تذكر «حلم ليلة منتصف الصيف»؟ وفي مقابل هذا الأفق من الإمكانات، ألا يبدو طبيعيًا القول بأن القدرة الإنسانية على تصور شيء ما بشكل مثالي هي قدرة غير محدودة؟ ولا متناهية؟ ومن ثم نقول إن الإرادة لا تسبق الذهن فحسب، ولكنها أيضًا لا متناهية حتى فينا نحن أنفسنا.

لاحظ كيف قادنا هذا الخط الفكري القصير لتصور الإرادة بوصفها ملكة للاختيار. نعم: لقد «تجاوز» ديكارت حدود ما رآه. ولكن يصعب علينا اعتبار خطوته هذه الإضافية، خطوة من أجل أن يختار، أي يختار تصور حولاء العينين بأنها فاتنة، أو يختار بأن يقع في

حبها، ولو كانت اختياراته خاطئة. إنه السحر الذي جعل تيتانيا Titania[*] يغشى عليها من نهيق حمار[6]. إنه الخلل المصاحب للحب أينما وجد. ومع ذلك، أي الاثنين هو المفترض: هل السحر هو الذي جعلها تسيء السمع، ومن ثم حدث الغشيان، أم الغشيان هو الذي جعلها تسيء السمع. إنه الاختيار الثاني بالتأكيد. وتذكر أن السحر (كما يروي عنه في القصص) غالبًا ما نطرده نحن بأنفسنا خارجًا عنا. «فنحن لا نناضل من أجل، ولا نريد، ولا نحتاج، ولا نرغب في أي شيء لأننا نحكم بأنه خير، بل على العكس من ذلك نحكم على الشيء بأنه خير لأننا نناضل من أجله أو نريده أو نحتاجه أو نرغب فيه. حقًا: إنها ليست كلمات ديكارت، بل إسبينوزا[7]. ولكن إسبينوزا في الغالب هو الفيلسوف الذي يتكلم بلسان ديكارت، أو على الأقل واحدًا ممن يتكلمون باسمه.

وقد يقول البعض: ألا تعتقد أنك خرجت بنتائج ضخمة من مجرد جملة واحدة ورسالتين؟ وتذكر أنه على مستوى مجموعة الفقرات كلها (بقدر ما أعلم) فإن ديكارت لم يستخدم التعبير «يربط نفسه بـ» Joining – oneself with سوى في الفقرة 8 من «الانفعالات» ليصف به ما هي «الموافقة»[8]، وأيضًا فقط في رسائل فبراير ويونيه 1647 للملكة عن طريق شانو، التي أكد فيها على النزعة المثالية عند المحبين. أليست جملة واحدة منشورة، مع شذرتين من المراسلات، تمثل أساسًا ضعيفًا لأن تنسب لديكارت نظرية في الإرادة تجعل منها السلطة الأولى والرئيسية للالتزام بالنزعة المثالية. نعم، أنا أتفق أنه ربما كان أساسًا محدودًا أو ضيقًا، ولكنه ليس ضعيفًا بناءً على هذا التفسير. فخلال كل رسائل 1647، تم تعريف الحب كما في «الانفعالات» بأنه «ربط الواحد نفسه وبإرادته» بشخص آخر. وإذا كان ديكارت بعد ذلك بعامين قد ألحق بهذا الارتباط كلمة استخدمت بشكل واسع لتمثل فعل الإرادة التي تولد المعتقدات، أقصد «الموافقة» فمن الصعب أن نعتبر ذلك «خللًا». لقد وصل إلى قناعة بأن الحب والاعتقاد يشبه أحدهما الآخر. فكلاهما «روابط» من حيث الأصل، ويعملان بنفس الآلية السيكولوجية. والأكثر من ذلك، أنه قد يكون هناك القليل من الشك بأن الحل الذي قدمه ديكارت كان متأرجحًا حتى يستوعب الاثنين معًا من خلال القول بأن «النزعة المثالية (كما أسميها هنا، بفضل فرويد) هي عماد تفسيره للإرادة منذ البداية.

(*) تيتانيا Titania هي زوجة أوبيرون وملكة الجن، في رواية شكسبير «حلم ليلة منتصف الصيف». المترجم

عد بنا «للتأمل الرابع» حيث تم التعبير لأول مرة منذ هوبز عن المذهب الذي كان بمثابة الصدمة لكثير من القراء باعتباره مذهبًا خاطئًا. فقد قيل لنا (AT7, 60-CSM2, 42) إن المعتقدات («الأحكام») هي أفعال للإرادة. وقيل لنا أيضًا (AT7, 56-CSM2, 39) إن الإرادة غير مقيدة بأية حدود، وأيضًا (AT7, 58, CSM2, 40) إن الإرادة أوسع من الذهن. وقد اعترض هوبز - كما رأينا- على «أفعال الإرادة». وجاء تعبير «أوسع» Ranging Wide ليحّير معترضا آخر هو جاسندي. وقال في اعتراضه «إن الإرادة لا تطبق على أي شيء لم يدركه الذهن بالفعل» (المجموعة الخامسة من الاعتراضات AT7, 314-CSM2, 218). وإليكم كيف رد ديكارت (AT7, 376-7-CSM2, 259).

> **أنت تريدني أن أقول في كلمات قليلة ما الذي يمكن أن تطبق عليه الإرادة، والذي يتجاوز الذهن؟ وأنا أقول لك باختصار أنها تطبق على كل شيء تصادف أن كان خطأ... فإذا حكمت بأن تفاحة ما (تصادف أن كانت مسمومة) تصلح لأن تكون طعامًا لك، وأدركت جيدًا بأن رائحتها ولونها وما إلى ذلك مرضية وسائغة، فهذا لا يعني أنك أدركت أن التفاحة مصحة كطعام. ولكن لأنك أردت هذا، فقد حكمت بذلك. ففي وسعنا أن نريد غابة، بينما الموجود هو شجرة واحدة[9].**

إنه ليس خلل الحب، بل خلل الحكم هذه المرة، على الرغم من أن الآليات هي نفسها إلى حد كبير. لقد رأى ديكارت عيونًا حولاء، ووقع في حب وجه خادع آنذاك. والآن يشم جاسندي شذا رائحة جميلة، ويرى قشرة حمراء لامعة، ويعتقد أن تفاحة معينة صالحة للأكل. لقد استحوذ الحب على المحب - على الاعتقاد وعلى من يعتقده- بعيدًا عما أدركوه بالفعل. وفي كلتا الحالتين هناك خطوة إضافية، سمِّها «الإرادة»، هي التي أتاحت أن يُستحوذ عليهم Quia ita vis , ita judicas. فلأنك أردت، فلذلك حكمت. فمن المهم أن نفهم هذه المقولة على وجهها الصحيح. فديكارت لا يقول (كما CSM جعلته يقول): «لأنك تريد أن تعتقد بذلك، فأنت حكمت (بأن التفاحة ستكون مفيدة) »، بل بالأحرى يقول: «لأنك تريد بطريقة معينة، فقد حكمت (بأن التفاحة ستكون مفيدة)». هنا تجد أن عبارة «تريد بطريقة معينة» (ita vis) تعني: أن تتعهد بأن تلزم نفسك («توافق»- «تربط نفسك بإرادتك») بشأن معين، أو مجموعة معينة من الأفعال. إن عبارات «شأن»

و«مجموعة من الأفعال» هي بالطبع عبارات حديثة. ولكن ديكارت يتكلم ببساطة عن «موضوع». لاحظ أيضًا أن المثل الذي ضربه ديكارت لجاسندي يباعد ببراعة الخط بين المعرفة وبين السلوك: إنها ببساطة ليست مسألة ما يعتقده جاسندي عن التفاحة، ولكن أيضًا ما إذا كان قد قرَّر أن يقضمها.

فكما وافقنا، كذلك نحب أو نعتقد أو نقرِّر. وكما أحببنا أو اعتقدنا أو قررنا، كذلك نرى. سنرى في الشخص الذي أحببناه أنه جديرٌ بحبنا، وفي مجموعة الأفعال التي قرّرنا القيام بها كل الخير، وفي الشأن الذي آمنا به كل الحقيقة. وبعد سطور قليلة من مسألة التفاحة المسمومة، قدم ديكارت صيغة يمكن أن نعتبرها تقريبيًا تعريفًا لما يعنيه بالموافقة. يقول: «عندما نصدر حكمًا خاطئًا، فهذا لا يعني أننا نريد الخطأ، ولكن نريد ما تصادف أن حدث خطأ». وأنت لو تمعنت في هذا القول، ستجده بالضبط ملحق ملاحظته لشانو في فبراير 1647، والتي اقتبستها (قبل أربع صفحات) من أن الحب يتوسم الخير في موضوع حبه ولو كان به خلل. ويمكننا حينئذٍ أن نقول إن تيتانيا أحبت خطأ. بمعنى: أنها ربطت نفسها بإرادتها بشخص تصادف أنه كان لا يناسبها، وكما يحدث تمامًا في تجاربنا في الحب، ليست هناك حدود للطريقة التي يمكن أن تختل بها معتقداتنا وقراراتنا. فكلنا يمكن أن يكون تيتانيا، نريد غابة، بينما الموجود لا يعدو شجرة.

ومع ذلك، فهذه ليست نهاية القصة، فمذهب ديكارت أكثر تعقيدًا من ذلك. فهو ما يزال يميز بعدًا إضافيًا في الإرادة، يمثل عنصرًا حاسمًا في اكتساب المعتقدات. ولشرح ذلك سأركز أكثر على الأمثلة، وبخاصة على اثنين من الأمثلة التي ناقشتها بالفعل: الأول هو إجابتي «بنعم» على سؤالك ما إذا كان 131 عددًا أوليًا. والثاني هو حكم جاسندي الخاطئ بشأن التفاحة.

لدينا هنا مثلان مختلفان تمامًا للاعتقاد. والمسألة ليست في أن أحد الاعتقادين صحيح، بينما الآخر غير ذلك. فهذا الاختلاف لا تأثير له على الدور الذي تلعبه الإرادة على نشأتهما. وربما تصادف أن كان جاسندي على صواب في رأيه بصدد كون التفاحة مغذية – بمعنى أن التفاحة قد لا تكون مسمومة. ومع ذلك، ستظل إرادته تلعب نفس الدور عندما يصل إلى اعتقاد كما فعل. أي ستظل «تمتد إلى ما هو أبعد» من ذهنه. وبلغتي أنا أقول إن جاسندي لا يزال ينزع لجعل ما يراه مثاليًا. أما بالنسبة للوجه الآخر

المميز حتى الآن في الفعل العقلي للإرادة - أقصد الموافقة على جعل الواحد منا نفسه شيئًا واحدًا مع من يعتقد، فأعتقد أن كليهما موجود في إجابتي عن 131، وفي تلهف جاسندي على تذوق التفاحة.

لا، فالفرق الذي ركز عليه ديكارت يكمن في موضع آخر. إنه يجب أن يتعلق بالطريقة التي يدرك بها الشخص المعتقِد في مثالينا ما يعتقده «بوضوح». فبالنسبة للعدد 131، ما إن أقوم بدراسة الخطوات الأساسية: (أي أتأكد من أن 131 تساوي تقريبًا 212، ولكنه لا ينقسم دون باقٍ على أي عدد أوَّلي بين 1 و 12) ما إن أقوم بذلك حتى تكون لديَّ فكرة واضحة، كما يود أي إنسان أن تكون لديه عن وضع هذا العدد باعتباره عددًا أوليًا. ومع ذلك، فالأشياء تقع في فئة مختلفة عن تفاحة جاسندي. فكما أشار ديكارت، فإن جاسندي قد يرى بوضوح أن التفاحة تبدو جيدة ورائحتها طيبة، ولكن ذلك لا يعادل ما لديه من رؤية واضحة بأنها تفاحة سليمة مصحة. والحقيقة أن تحديد ما الذي يكوِّن الرؤية الواضحة لشيء ما، يحتاج إلى جهد يصعب احتماله. ويمكننا أن نقول- مستخدمين المصطلح الديكارتي - إن هناك إذن هذا الاختلاف بين الموقفين. فأنا (مجيبًا على مسألة العدد 131) لديَّ فكرة واضحة ومتميزة عما أعتقده. أما جاسندي (في ملاحظته للتفاحة) فليست لديه هذه الفكرة.

ولكن، ما وجه الأهمية في ذلك؟ عد بنا إلى الوراء، وفكِّر في السؤال الذي طرح في الفصل السابق، واضعًا نصب عينيك أنه في سياقه تمت مناقشة مسألة الاعتقاد في كل موضع من «تأملنا». وكان السؤال كالتالي: هل يحق لديكارت أن يشتكي من أن الله قد خلقه بحيث يكون عرضة لما لا حصر له من الأخطاء؟ وربما تتذكَّر أن الإجابة كانت بالنفي - لأن ديكارت عندما ارتكب خطأ، فإن «البداية جاءت منه» وتنطوي على «استخدام خاطئ للإرادة الحرة» (AT7, 60-CSM2, 41). ارجع بنا الآن واسأل: كيف يمكن لهذه الأوصاف أن تلائم حكم جاسندي على التفاحة؟ وبأي معنى بالضبط نشأ الخطأ عنده؟ وكيف دخلت الإرادة الحرة الصورة؟ لقد كانت إجابة ديكارت بسيطة: حيث إن جاسندي يفتقر إلى الفكرة الواضحة المتميزة عن الشيء الذي سيحكم عليه، فقد اختار بالفعل أن يعتقد كما فعل. بيد أن هذا لا يعني بالضرورة أنه فكَّر وتروَّى قبل أن يعتقد، تأنى وراجع نفسه قبل أن يصل إلى الاعتقاد كما فعل.

لقد كان في حالة لا مبالاة. هذا الاسم (أو الصفة المطابقة له) تكرر ما يقرب من نصف دستة من المرات في الصفحات الوسطى من «تأملنا» (AT7, 58-9 – CSM2, 40-1) وكان يحمل معنى فنيًا (تكنيكيًا) تقريبًا: فهو يرجع لمصطلح مدرسي سابق، أحيانًا ما يحدث تضخيم له، فيكون «لا مبالاة استواء الطرفين» Indifference of equipoise. بمعنى أنني لا أهتم بمجموعة ما من الأفعال ما دام لا يوجد سبب يغريني بالمشاركة فيها، بالأحرى عن عدم المشاركة. مثال ذلك: هل يتعين عليَّ أن أعتقد بالأحرى عن عدم الاعتقاد، بأنه في 13 سبتمبر عام 2440، ستمطر السماء حيث أقف الآن؟ وحيث إننى لا أعرف شيئًا له صلة بالإجابة، لذلك يتساوى عندي أن أقول نعم أو لا – فأنا لا أبالي، ولكنك قد تعترض الآن قائلًا بأن ذلك لم يكن موقف جاسندي تجاه التفاحة. فهو لم يكن في حالة جهل تام: فالتفاحة تبدو لمن يراها طازجة، زكية الرائحة، مقدمة من واهب كريم. ومع ذلك

> **فاللامبالاة لا تطبق فقط في الحالات التي يكون فيها الذهن مطبق الجهالة، بل تمتد لتشمل كل الحالات التي يفتقر فيها الذهن للمعرفة الواضحة الوافية، في الوقت الذي تقلّب فيه الإرادة الرأي لإصدار قرارها، ذلك أنه على الرغم من أن التخمينات المحتملة قد تجذبني في اتجاه معين، فإن مجرد معرفة أنها ببساطة لا تعدو كونها تخمينات قد تدفع موافقتي نحو الاتجاه الآخر.** (AT7, 59- CSM2, 41).

إن إدراك جاسندي لسلامة التفاحة لم يكن واضحًا. لذلك بناء على الرأي الذي قلناه حالًا، فهو لا يبالي بما عليه أن يعتقده. دعنا إذن لا نختلف حول هذا الجدال، فهناك نتيجة مقلقة فيما يبدو ستترتب على ذلك.

لنفرض أنه ليس لديك سبب أيًا كان يبرر أن تقوم بفعل في اتجاه معين، أكثر منه في اتجاه آخر، على الرغم من أنك لم تتم الفعل بعد في أي اتجاه. حينئذٍ، فوجهتك لم يسببها أي عامل – مهما كان معلومًا جيدًا – يمكن تحديده قبل الفعل. وقد نقول: إنها حادثة بالمصادفة. وقد نقول بدلا من ذلك، لا – إنها ليست مصادفة: فالتوجه ينبع منك. أو نقول – إذا شئنا أن نستخدم الفعل الذي التقينا به قريبًا – إنه ينشأ منك. Proceed from you وقد نقول – مع الحفاظ على نفس المعنى – إن العامل الحاسم هو إرادتك الحرة أو Liberum arbitrium (إذا تكلمنا باللاتينية). وبهذا المعنى يمكننا أن نتكلم أيضًا عن

الإرادة بوصفها ملكة – أعني قوة تمكِّن الفعل من أن ينبعث من عامل، لا تسببه ولا تحتمه حوادث سابقة أو شروط، وديكارت تكلم بوضوح عن الإرادة على هذا النحو.

مرة أخرى، لا تدعنا نختلف، ونقبل تصور الإرادة الحرة على أنها تلك القوة ذات المنشأ المطلق، والتي تكون فعالة أحيانًا عند الكائنات البشرية. وحينئذٍ، سنقول إن إرادة جاسندي الحرة كانت عاملًا خدَّاعًا في وصوله للاعتقاد بأن التفاحة ستكون مفيدة، ولكننا الآن نواجه مشكلة. ولنعد لإجابتي عن مسألة العدد 131. فما إن تصورت هذا العدد بعد أن قمت بحساباتي، فلا مجال بعد ذلك للسؤال عما إذا كنت لا أبالي. ولا مجال للسؤال – فيما يبدو – عما إذا كنت بحاجة إلى فعل الإرادة الحرة من أجل أن أبني اعتقادي. ولم لا؟ ذلك لأن (كما رأينا في AT7, 58-CSM2, 40) الله «ركَّب الأفعال الداخلية لفكري» بحيث أعتقد في الحال بأية قضية أدركها بوضوح وتميز: فإذا استعرنا جملة هوبز، فإننا نقول إننا نفعل ذلك طوعًا أو كرهًا. وهكذا، نجد أنفسنا – فيما يبدو- في مواجهة مع النتيجة الحرجة (أو المثيرة؟) وهي أن أخطاءنا تصوِّر حريتنا. بينما أصدق معتقداتنا هي مجرد عروض لآلية داخلية. (وأنا أعني بكلمة «أصدق» تلك المعتقدات التي لم يحدث أن كانت صادقة بالمصادفة: وبرغم كل شيء، ربما كان جاسندي على صواب بالنسبة للتفاحة). ونفس الشيء يسري فرضًا على الرذيلة والفضيلة: فأنا حر عندما آثم، ولكنني أكون مجرد عبد لطبيعتي عندما أفعل الصواب.

وكما يمكن أن نتوقع، فإن هذه النتيجة لا تروق لديكارت تمامًا، فهو يتجنبها بطرح تمييز إضافي:

> **تكمن الإرادة أو القرار الحر ببساطة في قدرتنا على الفعل أو عدم الفعل (أي تثبت أو تنكر، تواصل أو تتجنب)، أو بالأحرى تكمن ببساطة في القول بأن الذهن عندما يضع أمامه شيئًا ما لكي يثبته أو ينفيه، أو لكي يواصل معه أو يتجنبه، فإننا من حيث رغبتنا، لا نشعر بأي قوة خارجية تحدد لنا ما نفعله.** (AT7, 57-CSM2 , 40)

دعني أغيِّر جملة في هذا النص، سبَّبت مشاكل لقراء ديكارت. أقصد تلك «أو بالأحرى» التي تفصل بين جملتين تتعلقان بما تكمن فيه الإرادة الحرة ببساطة. ودعنا نجرِ تغييرًا طفيفًا في هذا الفاصل، ونكتب بدلا منه جملة «أو بطريقة أخرى» or else

لنوضح أننا فهمنا ديكارت بأنه لا يقدم تفسيرين لشيء واحد، بل تفسيرًا واحدًا لشيئين. وبناءً على هذا الفهم، هناك نوعان من المواقف، بحيث يمكن أن يقال إنني فعلت بحريتي (a) لقد كنت في حالة لا مبالاة بشكل مسبق عما إذا كنت «سأفعل أو لا أفعل» (b) لم أكن مجبرًا – بمعنى «أنني لم أشعر بأي قوة خارجية تحدد لي ما أفعله». هناك إرادة حرة، وإرادة حرة إذن. فبالمعنى (a) فإن جاسندي توصل إلى اعتقاده بحريته، ولكن اعتقادي بشأن العدد 131 هو أيضًا حر، ليس لأنني لا أبالي (فكما رأينا، أنا لم أكن كذلك)، ولكن لأني أريد أن أعتقد كما فعلت، وأشعر بأني لم أتعرض لأي ضغط خارجي لأن أفعل ذلك – وهذا هو المعنى (b). ومرة أخرى، يستخدم ديكارت مصطلحًا ماكرًا ليعيِّن هذا النوع الثاني من الحرية، يسميه «العفوية أو التلقائية» spon-taneity (At7, 59-CSM2 , 41). فعلى النقيض تمامًا من الحكم طوعًا أو كرهًا، أنا أعتقد بشكل عفوي أن 131 عدد أوَّلي.

إذن باختصار، فإن تكوين اعتقاد يتطلب مشاركة الإرادة، ليس كملكة للموافقة فحسب، بل يتضمن أيضًا أن تكون الإرادة حرة: فمعظم معتقداتنا نتوصل إليها بحرية. وهذا فيما يبدو معتقد معقول إذا أردنا أن نميز التكوين العادي لرأي ما، عن – قل مثلا التعرض لغسيل المخ، أو أن نكون ضحية خداع من طبيعتنا ذاتها – كالشعور بالألم – مثلا – من إصبع فقده الإنسان من فترة. وربما من المعقول أيضًا ذلك التدرج في المرتبة الذي قدمه ديكارت فيما يختص بهذه الحريات:

> **إن اللامبالاة التي أشعر بها عندما لا يكون هناك سبب يدفعني في اتجاه معين دون آخر، هو الدرجة الأدنى من الحرية. إنه دليل على عدم وجود أي كمال في هذه الحرية، بل فقط نقص في المعرفة أو نوع من الإنكار أو العدم.** (AT7, 58- CSM2, 40).

وكما نعرف، فإن ديكارت يحب الترتيب من حيث المراتب. ومع التسليم بأن الفعل من موقف اللامبالاة قد لا يبتعد كثيرًا عن الفعل العشوائي. لذلك يبدو من المقبول أن نتصور اللامبالاة على أنها درجة منخفضة من الحرية، بل ربما حتى مجرد «نوع من الإنكار أو العدم».

وهكذا، إذا رجعنا وتأملنا في «التأمل الرابع» ككل: سيبدو وكأن ديكارت برغم كل شيء قد أحل الله من مسؤوليته عن أخطائنا. إنها ناتجة عنا نحن أنفسنا بسبب هذه الحرية المتدنية التي لدينا – أعني اللامبالاة. هذه المرتبة المتدنية للامبالاة ليست بسبب منظورها المحدود، بل لأنها تماثل العشوائية، ولكننا في نفس الوقت نتمتع بمرتبة عليا، تتكشف لنا كلما فعلنا أو فكرنا بطريقة صحيحة: وفي مثل هذه المواقف نكون أحرارًا عفويًا. فنحن نفعل كما نريد، ولا شيء يفرض علينا من الخارج.

ومع ذلك، لا يزال هناك الكثير مما يمكن أن يقال مرة أخرى. فمهما بدا «تأملنا» جذابًا ومقبولًا، فغالبًا ما يترك قراء ديكارت الأكاديميين قلقين، ليس بسبب ما هو موجود في «التأمل»، بل لما يوجد أو لا يوجد في مواضع أخرى من كتابات ديكارت. فمن الواضح أن ديكارت يستحيل أن يغير رأيه بشأن الموافقة: ولكننا نجد في كتاب «المبادئ» وبشكل متطابق تمامًا مع ما جاء في «التأمل» (انظر الاقتباس الذي ورد في أول الفصل) وكما فهمت – أن الإرادة كملكة للموافقة فهمت على أنها مكوِّن حاسم من مكونات الحب، في آخر أعمال ديكارت، وهو «انفعالات النفس». وعلى الرغم من أن الأمر يبدو وكأننا نتكلم عن شيء مختلف في الوقت الذي نركز فيه اهتمامنا على الإرادة الحرة، فإنه فيما يبدو قد فتح فجوة واسعة بين ما قيل لنا في «تأملنا» وبين ما ظهر في العمل الأخير لديكارت[١٥]. وسأعود لهذا الموضوع في الفصل الأخير من هذا الكتاب، والذي سأناقش فيه مسائل المشاعر والأخلاقية، حيث سيثبت في النهاية أنه في «الانفعالات» (فقرة 153-384 ,AT11, 445-6-CSM1) سيختار ديكارت وعي الإرادة الحرة كأساس للشعور الذي يحكم العلاقات المناسبة بين الكائنات البشرية – وهو يسميه «الكرم أو سماحة النفس» Generosity. وفي انتظار الكثير مما سنقوله، هناك بعض الملاحظات المؤقتة.

الأولى، أنه من الواضح أن موضوع الإرادة الحرة سيظل يشغل اهتمام ديكارت: فكما رأينا حالًا، سيعاود هذا الموضوع الظهور في لحظة مهمة من «الانفعالات». وفي «المبادئ» كرست سبع فقرات للإرادة الحرة – الجزء الأول، الفقرات 37-43 (AT8a - 18-21 – CSM1, 205-7). والأكثر من ذلك، أنه الموضوع الذي نوقش بشكل واسع في قرن ديكارت. ولن يكون من الصعب عليه أن يعرف أن آراءه ستكون

محط أنظار الأبصار الخبيرة. وأي اختلافات مهما بدت طفيفة أو بسيطة لن تفلت من الملاحظة. فإذا وضعنا هذه الظروف في الاعتبار، فعلينا أن نلاحظ بعض الانحرافات الهامة على الأقل. الأول يتعلق بالمرتبة الأعلى من الحرية، والتي قابلها ديكارت بشكل صارم في «تأملنا» مع اللامبالاة: سيان العفوية أو غياب الإكراه الخارجي. وتذكّر أن وجود هذه الحرية هام للفرضية القائلة بأننا عندما نعتقد بحقيقة ندركها بشكل واضح، فإننا نعتقد بحرية. حسنًا: فبالنسبة للعمل الأخير، يندر أن تجد إشارة لكلمة العفوية، وربما لم تذكر على الإطلاق. وكتاب «المبادئ» يتكلم عن الحرية والعصر، ويناقش أسئلة من نوع: ما إذا كانت حرية الإرادة واضحة بذاتها (39-1) أو كيف يمكن التوفيق بين الحرية وبين القضاء الإلهي المقدر سلفًا (41-1). وهي كلها أسئلة تفترض بأننا نعني بالحرية القدرة على الفعل أو عدم الفعل، أي اللامبالاة. فلماذا تم تجاهل العفوية؟ إن السؤال الأشد إلحاحًا يبرز عندما نضع النص الخاص «بتأملنا» بجانب فقرة «الانفعالات» التي تستخدم مفهوم الكرم. فكما أشرت، فإن هذا الشعور – وفقًا لرأي ديكارت – ينشأ من التحقق من أن لدينا «السيطرة» على إرادتنا: أي أن القدرة على الفعل أو عدم الفعل هي بوضوح ما نتكلم عنه – أي اللامبالاة من جديد. ونقرأ في (فقرة 152) أن هذه السيطرة «تجعلنا بمعنى ما مشابهين لله». أحقًا؟ وكيف يتوازن هذا التشخيص مع الترتيب المتدني الممنوح للامبالاة في «التأمل الرابع»؟ هل من المحتمل أن تكون هناك لا مبالاة، ولا مبالاة أخرى بعضها أعلى والبعض الآخر أدنى؟ أو ربما يكون ديكارت قد تخلّى عن فكرة الترتيب المتدرج للإرادات الحرة؟ على أنه مهما تكن الإجابة، فالأمر يبدو وكأن الأفكار الخاصة بالحرية، والمعبر عنها في «التأمل الرابع» هي مجرد مرحلة نحو رؤية ديكارتية أكثر تعقيدًا.

وسوف أنهي هذه الدراسة «للتأمل الرابع» بنظرة على الرأي الذي لم يعلنه ديكارت حتى التأمل الذي يليه، على الرغم من أنه في الحقيقة نتيجة طبيعية تلزم عن الدليل الذي بدأ به «التأمل الرابع»، أقصد أن الله ليس مخادعًا. هذا الرأي في اعتقادي يستحق الاهتمام لأنه ليس مجرد ملاحظة هامشية: فهو ينسج اهتمامات ومواقف صادفناها مرات ومرات كلما تتبعنا المسار الفكري لديكارت. اهتمامات واضحة المعالم تضرب بجذورها في أعماق نفسه، وتتعلق بالثقة والتصنيع والتدرج في المراتب.

التدرج في المراتب؟ من الصعب أن يمر «التأمل» مرور الكرام بشكل أو بآخر على هذه النقطة دون أن يطرحها على بساط البحث. ففي «التأمل الأول» قيل لنا إن الملحدين يجب أن يعتبروا أنفسهم أقل كمالًا، ومن ثم أقل ثقة في معرفتهم من المؤمنين، بل وحتى من المؤمنين الذين يخشون من تعرضهم الدائم للخداع (At7, 21-CSM2, 14). وفي «التأمل الثاني» عندما اختبر ديكارت ما رآه أو اشتمَّه من صفات الشمع، في حين عجزت الحيوانات عن ذلك، قاده هذا الاختلاف مرة أخرى للتصنيف المتدرج: فديكارت أكثر كمالًا من الحيوانات (AT7, 32-CSM2 , 22). وبالطبع، فالأفكار يمكن أن تصنف وفقًا لمستوى دقتها أو «حقيقتها الموضوعية». الأمر الذي مكّن ديكارت من أن يقدم دليله على الله في «التأمل الثالث». وفي «التأمل الرابع» أخذتنا الدهشة: كيف يمكن لصانع يتمتع بأعلى مستوى من المهارة مثل الله، أن يخرج من تحت يديه إنتاج متدني المستوى كديكارت، تحدق به الأخطاء من كل جانب – وهي المفارقة التي حثت على الدراسة التي استغرقت «التأمل» حول طبيعة المعتقدات الإنسانية، وكيف يمكن أن تكون خاطئة.

إن التصنيف المتدرج غالبًا ما يدخل في نسيج واحد مع الخيط الثاني وهو الصناعة، وكما أشرنا إلى ذلك حالًا من خلال مفارقة «التأمل الرابع» عن أن الله قدم صنعة مليئة بالأخطاء. هاتان الفكرتان جدلتا معًا أيضًا في الصورة الذاتية المتدنية التي نسبت للملحد في «التأمل الأول»: أما لماذا كانت الصورة متدنية، فذلك لأن الملحد يجب أن يعتبر نفسه نتاجًا لقوى عمياء، وتم جدلهما معًا من جديد في الدليل على الله في «التأمل الثالث»، وكلها تصب في اكتشاف ديكارت لفكرة ليست من صنعه. فالصنَّاع هم في الحقيقة مرحلة وسطى في «التأملات»، الرب أحدهم: وعالمنا من إنتاجه، بما في ذلك ديكارت، مع هذه وتلك من الصفات المركبة فيه. وديكارت أيضًا صانع: فهو على الأقل يصنع بعضًا من أفكاره. وبالطبع، فالصنَّاع هم أيضًا على خشبة المسرح على هيئة من سيلقي عمًّا قريب خطبة عامة [11]، كمتعهدين لتوريد الخدع. فمن الصعب ألا نربط الوجود الكلي للخدعة في «التأملات» بالحقيقة التي تقول إن كلمة الصناعة في قرن «التأملات» اقترنت بشدة في عقول الناس بصناعة الآلات – أقصد بالطبع الآلات التي هي عبارة عن أدوات أولية تنطوي على تحايل ومخادعة. ويمكن أن تصنّع بحيث

تقدم معلومات خاطئة - كالساعة التي ركِّبت بحيث تخبرنا بالوقت الخطأ، بل والأشد خطورة أن يتم تصنيعها بحيث لا تشبه الآلات - هناك آلات خارج نافذتي، صنِّعت بحيث تسلك وكأنها كائنات بشرية، ترتدي قبعات ومعاطف! لقد فتحت الآلية آفاقًا جديدة للثقة وعدم الثقة.

وبالنسبة لهذين الاثنين، فقد كانا موجودين منذ البداية. فهل تذكر الصفحة الأولى من «التأملات» وتحذيرها بألا تثق بالمرة فيمن خدعوك ولو مرة. وكان ذلك هو ميلاد الشك الديكارتي، ذلك الفقدان الشامل للثقة في كل ما نؤمن به بيقين. والآن، وبعد أن تم التغلب على الشك نهائيًا ورسميًا بالبرهنة على أن الله لا يخدع أبدًا، عادت الثقة كأول عهدها، متجسدة في الفعل العقلي الذي يقع في قلب المعرفة واليقين. وتحول الاعتقاد - كما يؤكد «التأمل الرابع» - إلى موافقة. أي جعل الواحد منا نفسه شيئًا واحدًا مع ما أدركه. فالموافقة لا تمنح فحسب للقضايا أو مجموعة الأفعال، بل يمكن أيضًا أن تمنح للناس عندما نحبهم (انظر مرة أخرى للفقرة 80 من «الانفعالات»)، أو عندما نثق بهم: إنها أساليب الأسرة والعشيرة التي تجعل من الواحد منا شيئًا واحدًا مع شخص آخر، وليست صلة القرابة والنسب المفقودة عند ديكارت: ففي فقرة من فقرات «الانفعالات» قريبة من تلك التي تصف الحب (169: AT11, 485- CSM1, 390) يلاحظ ديكارت وهو يكتب عن الغيرة التي تستحق اللوم، أن الزوج الغيور بعد أن شعر بالحب الحقيقي لزوجته، لم يعد لديه أي ميل لفقدان الثقة فيها. وهكذا: يسير الحب والثقة جنبًا إلى جنب، فهما متوافقان. ولكن، علينا أن نسأل عن شيء آخر في الفقرة التي أشرت إليها توًّا، أقصد المقياس الذي سيقيِّم بمقتضاه الزوج المخطئ، فهو يفتقر إلى الحب الحقيقي كما قيل لنا. فماذا عساه يكون ذلك بالضبط؟

عد بنا لقصة أريستوفان عن المخلوقات الكروية التي انشقت إلى نصفين بقوة الآلهة القلقة: إن فكرة جعل الواحد منا من نفسه شيئًا واحدًا مع من يحب، تعود على الأقل لهذه الأسطورة. فإذا أخذنا الأمر على محمل الجد، فإن الأسطورة تعلن أنه غير وارد ولا مجال للحديث عن حب سالف Un amour passé. وأعني بالحب السالف، ذلك الذي شعرنا به بالأمس، ولم يعد له وجود اليوم: لقد وهن الحب. ويجب على أنصار أريستوفان أن يؤمنوا بأن الحب الذي كان، هو حب مستحيل، بل هو شيء يشبهه فقط. فجاسون وميديا

لم يحب كل منهما الآخر بصدق، ولكن الحب الصادق نجده بين هلويز وأبيلار. سمِّ هذه الفكرة إن شئت «بالحب الثابت الذي لا يتغير» - إذا أزهر وتفتح مرة، فلا يمكن أن يذبل بعد ذلك بالمرة.

وبالطبع، فديكارت غير ملتزم بحب أريستوفان الثابت، فهو لم يكتب في أي موضع من فلسفته أن الحب هو التحام بين نصفين منفصلين. أما ما إذا كان يصعب عليه أن يخبرنا برأيه في هذا الشكل من المحبين، فهو لم يقل لنا الكثير في ذلك، ولكن إن لم يكن يطلب الثبات من المحبين، فهو يطلبه بالتأكيد من ذرية تشاركهم الاعتماد على الثقة والموافقة: أي العارفين knowers. فالمعرفة تتضمن اليقين، والذي بدوره يتضمن الاعتقاد، والاعتقاد يتضمن الموافقة. دعني آخذ مرة أخرى مثالا نظرية إقليدس في الأعداد الأولية. إنه قريب إلى حد كبير من النوع الذي ناقشه ديكارت. فوجهة النظر الديكارتية هي أنه لا يهمني أن أكون مقتنعًا اليوم بوجود عدد لا متناهٍ من الأعداد الأولية، إذا كنت سأشك في هذا اللاتناهي غدًا، وهو الغد الذي لا أعرفه اليوم:

> **حتى في اللحظة التى نستنتجه فيها من مبادئ واضحة، لا تكون لديك معرفة عنه، بل اقتناع فقط، وأنا أميز بين الاثنين على النحو التالي: يحدث الاقتناع حينما يظل هناك سبب ما قد يقودك للشك، أما المعرفة فهي اقتناع يستند إلى سبب بلغ من قوته أنه لا يمكن لأي سبب آخر أقوى منه أن يزعزعه.**

جاء هذا النص في خطاب 24 مايو 1640 لرجيوس (AT3, 65- CSMk, 147) وأعيد تأكيده في نهاية «التأمل الخامس».

> **غالبًا ما تعاودني الذاكرة عن حكم صدر من قبل، في الوقت الذي لم أعد فيه مشغولًا بالحجج التي قادتني لإصداره. كذلك يمكن أن يحدث نفس الشيء مع الحجج الأخرى، الأمر الذي يمكن بسهولة أن يقوِّض رأيي، ما لم تكن لديَّ معرفة بالله. وبالتالي يستحيل أن تكون لديَّ معرفة صادقة ويقينية بأي شيء، بل فقط آراء متغيرة ومتقلبة** (AT7, 69- CSM2, 48).

وكتذكرة سريعة أتساءل: لماذا تمنع المعرفة بالله من تآكل الحقائق اليقينية السابقة؟ والإجابة هي: لأنها تحمل الضمان بأن ذهننا «يجب أن يتجه نحو الحقيقة». فبالأمس، وقبل أن أقوم بعملي المضني في «التأملين الثالث والرابع» افتقدت ذلك الضمان. لذلك

تذكرت بالأمس نظرية إقليدس دون أن أتذكر برهانها، وربما ساورني الشك بصدد قواي العقلية. وكنتيجة لذلك، ساورني الشك أيضًا في النظرية ذاتها، ولم أقم بعملي في دراسة «التأملات». فربما يعاودني الشك غدًا أو بعد عشر سنوات. فإذا حدث وأمكن وقوع هذه الانتكاسات، فبناءً على الرأي المعلن في «التأمل الخامس» فسأفقد معرفتي بالنظرية بعد أن برهنت عليها منذ ثلاثين عامًا.

ولكن، ألا يوجد من بين علماء الرياضة عالم واحد ملحد؟ لقد تكرر هذا السؤال على مسامع ديكارت عديدًا من المرات عن طريق المعترض الثاني («الملحد يعرف بوضوح وتميُّز أن مجموع زوايا المثلث تساوي قائمتين») (AT7, 125- CSM2, 89). والمعترض الخامس («من الذي يدَّعي أن هؤلاء الملحدين أمثال دياجوراس وثيودروس لم يكونوا على يقين تام من براهينهم») (AT7, 328- CSM2, 228). والمعترض السادس («الملحد يؤكد... أن معرفته يقينية تمامًا») (AT7, 414- CSM2, 279). لقد ظل ديكارت متشبثًا برأيه، ولم يتراجع عنه أبدًا. وبالطبع هو يرى أنه قد تحدث اختلافات فردية بسيطة، فالملحد قد يصبح سلسًا للغاية في برهنته على نظرية الزوايا الثلاث لدرجة أنه يستحيل عليه أن يفكر في النظرية دون البرهان. وحينئذٍ، ستمتد معرفته لتشمل تلك النظرية، ولكن إذا وضعنا في اعتبارنا حدود قدرة العقل الإنساني، فإن هذه السلاسة لا يمكن أن تذهب بعيدًا. فبالنسبة للملحد، فإن حجم المعرفة هو هدف سيسيفوني، Sisy-phus[*] لن يصل إدراكه على الأكثر إلى أعلى من مستوى الاقتناع.

أما بالنسبة للأفكار الثانية، فمن المحتمل أن يقول ديكارت إن جاسون وميديا لم يحب أحدهما الآخر قط. ولم تعلُ مشاعرهما أبدًا عن مستوى الوهم. فقط.

(*) سيسيفوس هو ملك كورنثيا، أدين في هادس وعوقب بأن يظل يدحرج حجرًا ثقيلًا إلى ما لا نهاية. كلما قارب أن يصل به إلى قمة التل سقط منه. فيعاود حمله من جديد. المترجم

الفصل السابع

متميز حقًا...

عنواني في هذا الفصل له شكل مختلف نحويًا عن كلمتين ظهرتا في عنوان «التأمل السادس»: «في وجود الأشياء المادية، وفي التمييز الحقيقي بين العقل والجسم». والاختلاف نفسه حدث في السطر الأخير من الفقرة التي كثيرًا ما تؤخذ على أنها الصياغة الدقيقة والنهائية للثنائية الديكارتية. هذه الفقرة جنبًا إلى جنب مع الكوجيتو هي التي جعلت من ديكارت الفيلسوف الذي لا ينسى، والذي ما نزال ندرسه ونتذكره حتى اليوم.

وها هي السطور القليلة الأخيرة من «التأمل السادس»، والتي سأسميها النص [A]:

> **إن الحقيقة التي تقول بأنني أستطيع أن أتصور بوضوح وتميز شيئًا واحدًا بمعزل عن شيء آخر، تكفيني لكي أتيقن من أن الاثنين متميزان، ما دام من الممكن أن يوجدا منفصلين، على الأقل بقدرة الله. وبمعرفتي ببساطة أنني موجود، ثم لا ألاحظ على الإطلاق أي شيء آخر عن طبيعتي أو ماهيتي سوى أنني شيء مفكر، أستنتج بحق أن ماهيتي تكمن فقط في أنني شيء مفكر. حقيقة، قد يكون لديَّ (كما سأقول بعد قليل، ومن المؤكد أن لديَّ) جسم متصل بي اتصالًا وثيقًا. ومع ذلك، عندي فكرة واضحة متميزة عن نفسي بقدر ما أنا ببساطة شيء مفكر غير ممتد، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، لديَّ فكرة متميزة عن الجسم بقدر ما هو ببساطة شيء ممتد غير مفكر. وبناء عليه، فمن المؤكد أنني مختلف عن جسمي، وأستطيع أن أوجد دونه.** (التأمل السادس AT7, 78-CSM2, 54).

في الجملة الثانية، يقول ديكارت «أستنتج بحق». إذن نحن أمام حجة، من الواضح أننا سنعطيها حقها من الدراسة فضلًا عن النتيجة: فهما ينطويان على معجم تكنيكي أكبر مما يبدو لنا للوهلة الأولى. ولكن، دعني أولا أوجه الانتباه لحقيقة عادية وإن كانت خادعة.

هذه الحقيقة يمكن توضيحها بمنتهى البساطة إذا وضعنا النص [A] بعد نص آخر سنسميه [B]، وسنعتبره سابقًا عليه:

الفكر- هو وحده الذي لا يمكن أن ينفصل عني. أنا كائن، وأنا موجود، هذا مؤكد. ولكن: إلى أي مدى؟ إلى المدى الذي أظل فيه مفكرًا. ولكن ربما يحدث أيضًا أنني إن توقفت عن التفكير كلية، فسأتوقف تمامًا وفي الحال عن الوجود. وأنا هنا لا أسلم بشيء، ما لم يكن صادقًا بالضرورة. إذن. وبصراحة، أنا فقط شيء يفكر، أي أنني عقل أو ذكاء أو ذهن أو فكر.

هذه الفقرة جاءت بعد الكوجيتو في «التأمل الثاني» (AT7, 27-CSM2, 18). ولعلك تذكر أنني ناقشتها بإسهاب إلى حد ما في الفصل الثالث، حيث رمزنا إليها بنفس البطاقة [B]. ونستطيع أن نتبين من النظرة الأولى، أن هناك روابط قليلة فعلًا بين [A] و[B]. وسنتناولها بالتفصيل في سياقها المناسب. أما الآن، فدعنا ببساطة نهتم بالصفة أو السمة المشتركة بين النصين، أو – إذا كنت تفضل ذلك – السؤال الذي يطرحانه كلاهما.

ولنبدأ بالنص [B]، ولا تنسَ عنوان «التأمل» الذي ورد به، وهو «في طبيعة العقل الإنساني، وأن معرفته أفضل من معرفة الجسم». حسنًا: لنفرض أن الوجود الذي قيل لنا إنه ذاك الذي لا ينفصل عن شيء ما، يعادل الوجود الذي قيل لنا إنه طبيعة ذلك الشيء. إذن، فالنص [B] يخبرنا بالفعل بطبيعة شيء معين: أقصد طبيعة ديكارت. الجملة الأخيرة من [B]: «إذن، وبصراحة أنا فقط شيء يفكر» – أنا إجو Ego. من ناحية أخرى، فإن ما قادنا عنوان «التأمل» لأن نتوقعه، ليس وصفًا لطبيعة ديكارت، بل طبيعة عقل ديكارت. وبالطبع، قد يرد أحدنا بأن [B] ليس أكثر من خطوة نحو ذلك الوصف. ربما – ولكن كما رأينا عندما قمنا بدراسة «التأمل الثاني»، ليس من السهل أن يقول لنا ما هو التفسير الفعلي الذي يقدمه عن طبيعة العقل. وعلى القارئ أن يستخلصه من الصفحات الانطباعية على الأرجح التي تلي النص [B]. أي الصفحات التي تتكلم عن «قطعة الشمع». وحتى على هذا المستوى، يظل الأمر مسألة تخمين، فالنص [B] هو ما يلتصق بالعقل باعتباره الدرس الرئيسي «للتأمل الثاني».

لنتحول الآن «للتأمل السادس» ونلقي بنظرة على اقتباسنا، ثم نضعه أيضًا بجانب العنوان. والعنوان يهيئنا لأن نتوقع بأننا سوف نحظى بدرس عن التمييز الحقيقي –

مهما يكن ذلك الدرس – بين العقل وبين الجسم. نعم، لقد انتهى نصُّنا [A] بالقول بأن الشيئين مختلفان حقيقة. أحدهما هو الجسم: جسم ديكارت. إلى هذا الحد، هذا شيء جيد. ولكن، ما الذي يقف على الجانب الآخر؟ اقرأ الكلمات الأخيرة: «من المؤكد أنني حقيقة مختلف عن جسمي. ويمكنني أن أوجد دونه». ومرة أخرى، لم نصادف ما كنا نتوقعه: فالمميز عن جسم ديكارت ليس هو عقل ديكارت، بل ديكارت نفسه. ومرة أخرى كلمة «أنا». والآن، قد نفترض مرة أخرى أن نصَّنا هو مجرد مرحلة من مراحل رحلة أطول. والحقيقة، أنه بعد صفحات قليلة (AT7, 86-CSM2, 59) وجدنا بالفعل فقرة تخبرنا بأن ما هو مختلف عن جسم ديكارت هو عقله. وسنسمي هذا النص [C]:

هناك اختلاف كبير بين العقل وبين الجسم، من حيث إن الجسم بحكم طبيعته الحقيقية قابل للانقسام دائمًا، في حين أن العقل غير قابل للانقسام مطلقًا. ذلك أنني في الحقيقة عندما أنظر إلى العقل – أو إلى نفسي، بقدر ما أعتبر نفسي شيئًا يفكر، لا أستطيع أن أميز أجزاءً بداخلي. فأنا أعتبر نفسي كلًّا واحدًا مكتملًا... وملكات الإرادة والإحساس والفهم.. إلخ، لا يمكن أن تعتبر أجزاءً منفصلة من العقل، ما دام العقل يعمل كشيء واحد، هو نفسه الذي يريد ويحس ويفهم. وفي المقابل، لا أستطيع أن أتصور شيئًا جسمانيًا أو ممتدًا، لا أستطيع بالفكر أن أقسمه إلى أجزاء بسهولة، وبذلك أعتبره قابلًا للانقسام. هذه الحقيقة وحدها، كافية لأن تعلّمني أن العقل يختلف اختلافًا تامًا عن الجسم، حتى ولو لم أكن حقيقة أعرف ذلك معرفة كافية من دروس أخرى.

«العقل يختلف اختلافًا تامًا عن الجسم»: هذه الجملة تنسجم مع عنوان «التأمل». ولكننا ما زلنا نلاحظ في السطور الوسطى من قلب الحجة، أن كلمة «أنا» تحل من جديد محل العقل: «أنا لا أستطيع أن أميز أجزاءً بداخلي» والكلمات الأخيرة – أي الجملة التي تبدأ بـ «حتى لو» التي تشير للمعرفة المكتسبة مسبقًا، لا يمكن أن تفهم سوى أنها تحيلنا إلى النص [A]. أي العودة لكلمة «أنا» مرة أخرى.

فإذا سلمنا بهذه النصوص أي [B] فيما سبق، ثم [A] الآن بالإضافة إلى [C] فمن المؤكد أن السؤال الذي نريد أن نسأله سيكون: هل ديكارت – بطريقة ما – يساوي بين نفسه وعقله؟ وفي المقابل، هل يعتقد ديكارت أن جسمه هو أهون وأقل شيء يمكن أن

يكون هو الممثل لذاته. أي شيء ربما يملكه، ولكنه لا يمثله؟ وهل الثنائية الديكارتية هي بالضبط ثنائية العقل والجسم؟ أم هي ثنائية الذات (ego ipse) والجسم؟ إنها ليست أسئلة سهلة بأي حال. لذلك، فأفضل طريقة هي أن نبدأ بفحص الحجج التي قدمها ديكارت في [A] وفي [C] للتمييز الحقيقي المشار إليه في العنوان. دعني أفعل ذلك ولو باختصار.

ومن قراءة «التأملات» يمكننا أن نستخلص أن التمييز الحقيقي (Realis distincio) هو جملة تكنيكية من جمل ديكارت. ولم تظهر بشكل حرفي إلا مرة واحدة فقط في الكتاب – أقصد في عنوان «التأمل السادس»[1]. فقد ظهرت الأشكال النعتية المترابطة مرتين: «متميز حقًا» Revera distinctus في نصنا [A]، ثم «مختلف تمامًا» omnino diversa في النص [C] وهذا هو كل شيء. من ناحية أخرى، تلقينا في الردود تعريفات شكلية (AT7, 162 – CSM2, 114) وتعريفات أخرى في «المبادئ» لم تقدم لنا أي تمييز حقيقي بين المستدير مثلا وبين المربع – لسبب بسيط هو أن «المستدير» و«المربع» هي أشكال للأشياء، وليست الأشياء ذاتها[2]. فالتمييزات الحقيقية توجد فقط بين الأشياء أو «الجواهر». (المبادئ، الجزء الأول – الفقرة 60-213 , AT8a, 28-CSM1) – حيث لا توجد أي من هذه الأشكال. إذن، ما الجوهر؟ فإذا استثنينا الله (كحالة خاصة) فإن الجوهر هو ما لا يتوقف وجوده إلا على عون الله. (الفقرة , AT8a, 24-CSM1 210:51). إنه تعريف كامل بهذا المعنى. وفي المقابل، فإن الشكل يستلزم أيضًا الشيء الذي يكتسب شكله – فالاستدارة مثلا، تحتاج شيئًا كالساعة أو القمر في تمامه لتكتمل حقيقتها.

حينئذٍ، هل لنا أن نقول إن الساعة شيء أو جوهر؟ نعم، نستطيع أن نقول ذلك على الرغم من أن ساعة قريتنا تحتاج أكثر من عون الرب لكي توجد: إنها تتطلب عمل صانع الساعات أيضًا. أليس ذلك صحيحًا؟ حقًا، ولكن قد نستفيد هنا من التمييز الذي توصل إليه ديكارت استنادًا إلى كلمة «جسم». فديكارت سيتكلم بشكل معياري عن ساعة القرية بوصفها جسمًا Body (باللاتينية Corpus وبالفرنسية Corps) أو الجسم الممتد، ولكن الأمر تغير بحيث أصبح يستخدم الاسم بطريقتين. فأحيانًا يكون كلمة عامة واسعة المعنى، بالطريقة التي تستخدم بها كلمة «ذهب» Gold في الإنجليزية، أو

كلمة «شمع»[3] Wax. فالعالم فيه شمع، والذي كانت قطعة ديكارت في «التأمل الثاني» جزءًا منه. وبالمثل، هناك جسم IL ya du corps. ومع ذلك، لا نقول بنفس الطريقة إن هناك ساعة في العالم، جزء منها يزين برج كنيسة القرية. «فالساعة» من حيث الاستخدام هي اسم موضوع، فنقول: هناك ساعات في العالم، ومن بينها تلك القائمة في ساحة القرية. كذلك يستخدم ديكارت كلمة «جسم» بهذه الطريقة الثانية التي تجعلها ذات معنى جمعي صريح - أي هناك أجسام il ya des corps. عد بنا الآن للسؤال: ما الذي يعد جوهرًا؟ وبعملية تجريد بسيطة، سنجد أنه من الممكن أن نتصور الساعة التي في البرج على أنها جزء من جسم بمعناه الواسع - أي جزء من الجسم الموجود في الكون ككل. وبتصورنا لها على هذا النحو، يمكن - استنتاجيًا- أن تسمى جوهرًا. ذلك أن الجسم بالمعنى الواسع يعتمد في وجوده على الله وحده، وهذا بدوره يصدق على الأجسام بمعنى موضوع، بشرط أن نتصورها أيضًا كأجزاء من جسم، منظورًا إليه بمعناه الواسع. وهكذا، بينما - إذا تكلمنا بدقة - لا يوجد سوى جوهر جسماني واحد فقط في عالم الجسم بالمعنى الممتد وإن كان مقبولًا، ففي وسعنا أن نسمي أي شيء نتصوره جسمًا، بل وجوهرًا أيضًا.

وهذا بالطبع ينطبق على جسم واحد يهتم به ديكارت على وجه الخصوص، هو جسمه. هذا الجسم هو شيء أو جوهر. وكل ما يرغب فيه ديكارت هو أن يعرف ما إذا كان عقله (هو؟) مختلف حقيقة عنه - وما إذا كان عقله (هو؟) جوهرًا أيضًا - مستقلًا وكاملًا. وفقرتا [A] و [B] يمثلان براهين على أنه (هو؟) كذلك.

والبراهين بسيطة. انظر مرة أخرى إلى الجملة الأولى من [A]:

إن القول بانني أستطيع أن أتصور بوضوح وتميز شيئًا واحدًا بمعزل عن شيء آخر، يكفيني لكي أتيقن أن الاثنين متميزان، ما دام من الممكن أن يوجدا منفصلين، على الأقل بقدرة الله.

هذه الجملة تعبر عن المبدأ الذي تعتمد عليه حجة النص [A]. فإذا استطعت أن أفصل بين شيئين في فكري، فهذا يبرهن على أنهما منفصلان حقيقة. إنهما جوهران مختلفان. والله يستطيع أن يخلق أحدهما دون الآخر، ولكن كلها بالطبع تبرز ما نعده انفصالًا عقليًا. فكثير من الناس يفصلون على مستوى الفكر بين نجمة الصباح ونجمة المساء.

ومع ذلك يصعب استنادًا إلى هذا التفسير اعتبارهما جسمين سماويين مختلفين. فالمبدأ الذي اقتبسناه توًّا، يصدق فقط عندما نتصور شيئًا ما بمعزل عن شيء آخر بوضوح وتميز. وهو ما لم يفعله فرضًا هؤلاء السذَّج المحملقون في النجوم. فهم لم يرسموا خريطة لأي مدار سماوي. لذلك، دعنا نعُد لديكارت ونسأل: ما الذي جعله متأكدًا من أنه تصور نفسه أو عقله بوضوح وتميُّز بمعزل عن جسمه؟

والحقيقة أن الإجابة تعود إلى الوراء بعيدًا إلى «التأمل الأول» حيث وجد ديكارت أنه يستطيع أن يشك مباشرة في أن له جسمًا – ويستطيع أن يفترض بغير تحفُّظ أن الله- يخدعه بناءً على هذا الاعتبار. وعلى الرغم من سيطرة هذا الافتراض عليه سيطرة كاملة، كان لا يزال قادرًا على التعاطي مع الأفكار الواضحة عن عقله، وعن نفسه، وعن طبيعته. لقد اكتشف مثلا – أن رؤية الشمع لا تستلزم الإحساسات فقط، بل تتطلب أيضًا فعلًا من الذهن. ألا يبرهن ذلك على أنه يمكنه أن يفكر في عقله بمعزل عن جسمه – وأنه يمكنه أن يتوصل إلى نتائج واضحة عنه، في الوقت الذي يفترض فيه أن جسمه غير موجود بالمرة؟ وبالتالي فعقله متميز حقيقة. وكملاحظة جانبية (ديكارت نفسه لم يستخدم هذه الحجة) يمكننا أن نضيف أن نفس الخط الفكري – الذي يستند إلى نفس مبدأ الانفصال العقلي – سيبرهن على أن عقل ديكارت منفصل في الحقيقة أيضًا عن العقول الأخرى. هل تذكر أنه بينما كان ديكارت يفكر في نفسه وفي قطعة الشمع، كان أيضًا قادرًا على افتراض أن الناس الذين رآهم من النافذة هم مجرد آلات أوتوماتيكية، أو مخلوقات بلا عقل. وهكذا يمكنه مرة أخرى أن يفكر بوضوح في نفسه، في الوقت الذي يفترض فيه أن شيئًا آخر غير موجود، أي العقول الأخرى. لذلك يجب أن تكون هي أيضًا متميزة.

أما حجة ديكارت الأخرى عن التمييز الحقيقي بين العقل والجسم (نصنا [C]) فهي أقل تجريدًا، ولكنها أيضًا أقل إقناعًا. وهي تجري كالتالي: لا يمكن أن يكون للشيء خصائص متناقضة في آن واحد. فجسم ديكارت له أجزاء، بينما عقله ليس كذلك. وبالتالي، فالاثنان بالضرورة متمايزان. على أي الأحوال، دعنا من التساؤل حول الخصائص المتناقضة، على الرغم من أننا نستطيع ذلك. فهو يستهين – على سبيل المثال– بإمكانية وجود منظورات مختلفة لنفس الموضوع الواحد. فعيناي الساذجتان تريان الشمس حال شروقها وحال غروبها، كجرم سماوي متحرك، بينما تراها عيناي

المثقفتان ساكنة. إذن، فأنا أرى نفس الشمس ساكنة ومتحركة في آن واحد(*)، بل حتى لو لم نسمح بهذه الأمثلة المضادة، وأصررنا على الرؤية الدقيقة، فسنشعر بالقلق وعدم الارتياح من مقدمة أخرى للحجة. أقصد المقدمة التي تقول بأن العقل أو الذات ليس لها أجزاء. أليس التعبير «إن العقل جزء مني» تعبير سليم ومعتمد يخبرنا بالخلافات العقلية؟ إن «جزءًا مني» يرتعد لمجرد تفكيري في أن أتسلق الجانب الشمالي من جبل إيجر Eiger(**). ومع ذلك أموت شوقًا لمحاولة ذلك. آه، سيرد ديكارت: هذا ليس خلافًا عقليًا. فالتعبير استخدم بشكل مغلوط، ولا يمكن أن يوجد مثل هذا الشيء: فلكي ينشأ خلاف، لا بد من وجود أطراف للخلاف. والعقل ليس فيه شيء من هذا. إن ما يحدث حقيقة هنا هو خلاف بين عقلي من جانب وبين النزوات الجسدية من جانب آخر. وسيناقش ديكارت هذه المسألة بالتفصيل في الفقرة 47 من «الانفعالات» (AT11, 364-6-CSM1,345-7). غير أن هذا الرأي غير مقنع بالمرة. فمأزقي فيما يتعلق بالجانب الشمالي لا يشبه على الإطلاق الخلاف بين العقل والجسم - قل مثلا رغبتي في أن أكبت عطستي في أثناء حفل موسيقي. إنها تبدو عقلية من جميع الزوايا. لذلك، فإنكار ديكارت المتبلد لهذا، وإصراره الذي لا معنى له على أن العقل ليس به أجزاء، يستلزم دعمًا أكثر من ذلك الذي تلقاه في «التأمل السادس»، أو بخصوص هذا الموضوع في أي مكان آخر من عمله. وإلى هذا الحد، فالحجة الثانية على التمييز الحقيقي (أعني نصنا [C]) تقتضي أيضًا دعمًا أكثر.

وسيظل النص [C] مجرد ملحق أو نص مساعد كما أوضح ديكارت ذلك تمامًا. أما الدعامة الرئيسية فهي النص [A]. لذلك سنلقي عليه نظرة إضافية. وربما كانت أفضل طريقة نبدأ بها هي أن ندرس التقييم الذي قدمه أرنولد - قارئ مقنع جدًا - بعد أن فحص [A] بالتفصيل، في المجموعة الرابعة من الاعتراضات (AT7, 203- CSM2 , 143). كتب يقول:

(*) يقصد المؤلف أن الرؤية الساذجة للشمس تتصورها متحركة بين الشروق والغروب. بينما هي في الحقيقة ساكنة، ولكن الأرض هي التي تدور حولها. غير أن هذا لا يمنع من أن الشمس ذاتها -من الناحية العلمية - ليست ساكنة، بل تدور حول محور المجرة بسرعة 250 كم/ث تقريبًا. المترجم

(**) جبل في سويسرا ارتفاعه 13.042 ألف قدم. المترجم

يبدو وكأن الحجة تبرهن بشكل مقنع جدًا، وتعيدنا لوجهة النظر الأفلاطونية (التي رفضها المؤلف رغم ذلك) من أن ماهيتنا لا صلة لها بأي شيء جسماني. ومن ثم، فالإنسان هو نفس فحسب. أما الجسم، فهو مجرد أداة للنفس - وهي وجهة النظر التي أدت إلى ظهور تعريف الإنسان بأنه «نفس تستعمل جسمًا».

وسأبحث هذه الوجهة من النظر التي برهنت عليها الحجة «شكل مقنع جدًا». إنها بصيرة حقيقية لنبي ملهم - كما سنرى. أما الآن، فدعنا نفكر في الاتهام بأن الحجة قادتنا للنتيجة التي تقول بأن الإنسان ما هو إلا نفس أو عقل «يستعمل جسمًا».

أولًا: معادلة الإنسان بالعقل أو النفس: حتى النص كان مستنيرًا في هذا التقدير. انظر مرة أخرى إلى نتيجة [A] كما تظهر في «التأمل السادس». من المؤكد أنني متميز حقيقة عن جسمي، ويمكنني أن أوجد دونه.

وفي رده الثاني (AT7, 132- CSM2 , 92) اقتبس ديكارت هذه الجملة ليرد بها على معترضيه، كما يلي:

من المؤكد أنني (أي العقل) متميز حقيقة عن جسمي، ويمكنني أن أوجد دونه (ما جاء بين قوسين موجود في النص).

وفي الترجمة الفرنسية للرد والتي صدرت بعد ذلك بسنوات قليلة، أضيفت أيضًا كلمات أكثر (وأنا أترجمها كالتالي):

من المؤكد أنني، أي عقلي أو نفسي اللذين بهما أكون من أكون، متميز حقيقة عن جسمي، ويمكنني أن أوجد دونه.

وأنا أيضًا لي رأيي يا صديقي Moi, mon esprit, mon âme في حالة ما إذا لم يفهم قراء «التأمل السادس» المعادلة بوضوح. ها هي المعادلة كما كشف عنها ديكارت بوضوح عندما اقتبس (على نحو خاطئ) كلامه هو نفسه. والأكثر من ذلك، أن «التأمل السادس» بعد التنقيح الذي أجرى عليه حاليًا، هو تقريبًا صدى مباشر «للتأمل الثاني». عد، فانظر إلى النص [B]: «إذن وبصراحة، أنا فقط شيء يفكر. أي إنني عقل أو ذكاء أو ذهن أو فكر». فإذا سلمنا بذلك، فإن المعادلة قد وضعت في النص [B] بشكل مؤقت، لأن ديكارت في هذه المرحلة كان تحت وطأة الشكوى من الشك. وكان يفترض أنه

ربما لا يملك جسمًا على الإطلاق- وأن الرب ربما يخدعه في هذا الموضوع. ولكن تلك الأيام ولّت. والله في الحقيقة لم يعد مخادعًا، كما كان ديكارت على وشك أن يبرهن. فكمال الله يضمن أن لديكارت جسمًا. (انظر [A]: «سأقول على الفور، لديَّ جسم بالتأكيد») وهكذا، فنتيجة [A] أي توحيد ديكارت لذاته مع عقله أو نفسه، أو فصل نفسه عن جسمه - لا يمكن أن يفهم على أنه حركة انتقالية، بل هي الكلمة الأخيرة(4).

إذن، قد يحق لنا أن نندهش ولو قليلًا، من أن أرنولد كان ينبغي عليه أن يقرأ [A] عندما يبرهن على أن «العقل يستعمل الجسم»، أو ذلك القارئ الآخر وهو رجيوس الذي كان عليه أن يفهم أنه يقدم مذهبًا ديكارتيًا بالمعنى الدقيق، عندما أعلن أن المخلوقات البشرية هي مجرد كائنات عارضة Per accidens(5). فجسمي هو مجرد شيء تصادف أن امتلكته. فهو «متميز حقيقة» عما أكونه (انظر إلى الاقتباس الأخير من ديكارت عاليه). فربما كان لديَّ جسم مختلف، بل حتى لا أمتلك جسمًا بالمرة - «فستظل نفسي هي كل شيء، حتى ولو لم يوجد جسمي» (المقال في المنهج - الجزء الرابع -33 ,AT7 CSM1, 127). أو ليس مفاجأة، أن يكون الرأي القائل بأن العقل هو الذي يجعلني من أكون، يجب أن يتسق منطقيًا مع المذهب الذي رأينا أنه يمكن استخلاصه من «قطعة الشمع» وهو أنه ليس ثمة فكر دون أن يفكر الواحد منا في نفسه. فإذا كان عقلي هو عقلي أنا، ألن يكون من المقبول تمامًا أن أي تفكير أمارسه أو أي وعي يكون لديَّ، يجب أن يحمل معه التفكير في نفسي؟ وبناء على هذا التفسير أيضًا، نجد أن «التأمل السادس» يعرض وجهة نظر مشابهة لتلك التي قدمناها في «التأمل الثاني».

إذن، ما المطروح أمامنا الآن؟ وما الذي تنطوي عليه بالضبط الحقيقة التي تقول بأن عقلي أو نفسي متميزان عن جسمي؟ أولا وقبل كل شيء، أن النفس ليست هي التي تهب الحياة للجسم.

> **إن الموت لا يحدث بسبب غياب النفس، بل لأن أجزاءً رئيسية من الجسم اعتلت وأصابها الضعف. إن الفرق بين جسم إنسان حي وبين جسم إنسان ميت، هو كالفرق بين ساعة أو أية آلة أتوماتيكية (أي آلة ذاتية الحركة) عندما يتم ملؤها، وتحتوي في ذاتها على المبدأ الجسماني للحركات التي صممت لأدائها، جنبًا إلى جنب مع كل شيء آخر مطلوب لكي تقوم بعملها، وبين نفس الساعة من جهة أخرى عندما تتحطم، ويتوقف مبدأ الحركة عن العمل.**

هذا العرض جاء بالمصادفة في آخر أعمال ديكارت المنشورة وهو «انفعالات النفس (فقرة 6 ,AT11, 330-1 – CSM1, 329-30) وليس في «تأملنا». إن جسمي في الحقيقة يشبه ساعة اليد أو الجيب أو الساعة الكبيرة:

> **أنا لا أميز أي فرق بين الأشياء التي من صنع الإنسان وبين الأجسام الطبيعية، ما عدا أن العمليات التي تقوم بها الأشياء التي من صنع الإنسان تنجز في أغلب الأحوال بآليات كبيرة بما يكفي لكي تكون قابلة للإدراك بالحواس بسهولة – وكما يجب أن تكون عليه في الحقيقة، إذا كان من الممكن أن تقوم بتصنيعها كائنات بشرية. وفي المقابل، فإن الآثار التي تحدث في الطبيعة دائمًا ما تعتمد على بنيات أو تركيبات غاية في الصغر لدرجة أنها تفلت من إحساسنا تمامًا... إنه أمر طبيعي بالنسبة للساعة المركبة من هذه أو تلك من منظومة الدواليب أن تخبرنا بالوقت، على نحو لا يختلف عن الشجرة التي تنبت من هذه أو تلك من البذور لتنتج الفاكهة المناسبة.**

ومرة أخرى، هذا النص غير موجود في «التأملات». ولكن في العمل التالي الذي انتوى ديكارت أن يجعله كتابًا دراسيًا، وهو «المبادئ» (الجزء 4، فقرة – AT8a, 326 .(CSM1 , 288 -203

وماذا أيضًا؟ خذ مثالا. لنفرض أنني في هذه اللحظة بدأت في تسلق الجانب الشمالي من الجبل. وما إن شرعت في ذلك حتى توصلت لاكتشاف أقرب شق في الصخر، وحشرت قدمي اليسرى فيه. وبناءً على المذهب الديكارتي، فقد وقعت ثلاثة أحداث في هذا الجزء من تسلقي. الأول هو سلسلة من الحركات الجسمية، من العين إلى المخ، ثم سلسلة من الأفعال العقلية غير الجسمية، وهي رؤيتي ثم اتخاذ قراري، ثم سلسلة أخرى من الأفعال الجسمية من المخ إلى القدم. فبقدر ما تجري الأمور في الحدثين الأول والثالث من هذا التسلسل، فكل شيء يحدث بشكل آلي، ولا يحدث أي شيء يختلف من حيث النوع عما يحدث في الأداء الوظيفي للساعة – دواليب تدور، وروافع ترتفع، وأوتار تشد... إلخ... إلخ. لقد أنفق ديكارت من عمره سنوات في تشريح الكلاب ليكتشف بالضبط ما هي تلك الآليات الجسمية، ووصفها في كتابات تكنيكية متنوعة، بل وألمح إليها باختصار في «التأمل السادس» (AT7, 86 – CSM2 59-60). وكما حدث، فالأجيال التالية لم تلتق بهذه الاكتشافات بالتفصيل. أما من الناحية الفلسفية فهي

ليست بالأمر الهام. فالذي كان يشغل الفلاسفة هو الحدث الأوسط من قصتي - أقصد السلسلة العقلية من الأفعال غير الجسمية، التي يفترض أنها حدثت ما بين مجموعتي الحركات الآلية. ذلك أنها تثير أسئلة هامة.

أولًا وقبل كل شيء: هل يجب أن توجد بالطريقة التي وصفها بها ديكارت؟ ولا تنسَ أن الأفكار التي اكتسبتها مباشرة، أقصد رؤيتي لشق في الصخر، وربما تفكيري، واتخاذي لقراري بأن أحرك قدمي - كلها حوادث وقعت في عقلي. ولا شيء يماثلها يحتاج أن يحدث في المخ، أو في أي مكان آخر في الجسم. فأفكاري تحدث بشكل مستقل. فهي أشكال من جوهر متميز. تلك التي استمد منها ديكارت ضمنًا البرهنة على «التمييز الحقيقي»، وضمنًا أيضًا نصنا [A]. وبالطبع، لنا أن نتعجب أيضًا ما إذا كان كل ذلك ناتجًا عن ذلك البرهان البسيط على أن العقل والجسم قادران على أن يكونا منفصلين، على الأقل بقدرة الله» (انظر الجملة الأولى من [A]). هل حقيقة ينتج عن هذا البرهان البسيط أنني لست مخلوقًا ماديًا خالصًا - أي إن ما فعلته على سطح الصخر، لم تسببه بالمرة حوادث في جسمي وفي مخي؟ تمامًا كما سألت المجموعة السادسة من المعترضين (AT7, 413- CSM2 , 278) «أليس هذا نوعًا من التناقض الذاتي أن أفكارنا يجب أن تكون قابلة للاختزال لهذه الحركات الجسمانية؟».

وهناك شيء آخر ربما أزعج قراء «التأملات» في القرن السابع عشر أكثر. لقد تكلمت توًا عن الأفكار التي تحدث بشكل مستقل عن الجسم، ولكن بالنسبة لديكارت، فإن ذلك لا يحدث في بعض الحالات. فهو يصف الحوادث الخاصة بمثالي، الحوادث الوسطى من عملية تسلقي - أقصد الحوادث العقلية كما تتمثل في سلسلة حوادث الرؤية والتروّي واتخاذ القرار - يصفها بأنها تبدأ بشيء يحدث خلال السلسلة السابقة عليها، أي الحوادث الجسمية. فهي تبدأ بحركة جزء واحد صغير من مخي «الجزء الذي يقال إنه يحتوي على الحس المشترك أو الفطرة السليمة» Common Sense (التأمل السادس: AT7, 86 – CSM2, 59) وكلمة «مشترك» هنا تعني افتراضًا ما هو «مشترك بين العقل والمخ». وعادة ما يسمي ديكارت هذا الجزء من المخ «كوناريون Conarion» أو الغدة الصغيرة Petite glande[6]. إذن فحركة خاصة من الغدة الصغيرة هي التي تجعلني أرى الشق. وبالعكس، أي الحدث الثالث. فالسلسلة الجسمية التي أسفرت عن حركة قدمي،

هي أيضًا بدأت بحركة من الغدة الصغيرة. ولكنها في هذه المرة حركة تسببت فيها حادثة عقلية - أي القرار الذي اتخذته. وهكذا انتهى الأمر بأن أصبح في إمكان العقل والمخ «أن يعمل أحدهما وفقًا للآخر». إنه تعبير ديكارت في «الانفعالات» مثلا: (فقرة AT11, 34: 354- CSM1, 341). أي يمكنهما أن يعملا عن طريق الغدة. وبهذا المعنى، ومرة أخرى في «الانفعالات» (فقرة 32) يقال إن الغدة الصغيرة هي «الموضع أو المقعد الرئيسي» للنفس أو العقل[7].

دعنا ننحِّ جانبًا مشكلة وجود موضع أو مقعد واحد فقط، ومركز واحد فقط في المخ حيث يمكن أن يتفاعل العقل والجسم معًا. فهي لا تعدو مجرد تكهن من ديكارت على أي الأحوال (مرة أخرى الفقرة 32)، ولكن الذي شغل قرّاءه أكثر هو أنه لا ينبغي أن يكون هناك أي مقعد للعقل أو النفس على الإطلاق. فقد سأل جاسندي - مثلا- كيف يتسنَّى للنفس، ما دامت غير مادية بأي صورة من الصور، أن تحرك الجسم، وكيف يمكنها أن تستقبل أشكال أو صور الموضوعات الجسمانية؟ «(ملحق الاعتراضات الخامسة، والردود. AT9a, 213 – CSM2, 275). وبالمثل سألت الأميرة إليزابيث - وهو في الحقيقة السؤال الذي بدأت به مراسلاتها مع ديكارت (مايو 16، 1643 – AT3, 661). وبعد إجابة فورية ومستفيضة من ديكارت، توسلت إليه الأميرة أن «يغفر لها غباءها، لأنها ما تزال «غير قادرة على فهم كيف يمكن للواحد منا أن يؤمن بأن النفس (غير الممتدة ولا المادية) يمكنها تحريك الجسم» (يونيه 20، 1643 – AT3, 648).

فماذا كانت إجابة ديكارت؟ أو بالأحرى إجابته عليهما كليهما؟ فهناك خط فكري يربط بينهما. وكمتسائل لا يميل إليه كثيرًا مثل جاسندي، جاءت إجابة ديكارت كالتالي:

> **إن أشد الناس جهلًا يمكنه أن يثير الكثير من هذه الأسئلة في ربع ساعة، أكثر مما يمكن لأعقل الناس وأحكمهم أن يجيب عنها طيلة حياته. لذلك أنا لا أنزعج من الإجابة عن أي منها... سأقول فقط إن المشكلة برمَّتها نشأت من افتراض خاطئ، ولا يمكن إثباته بأي حال - ذلك أنه إذا كانت النفس والجسم جوهرين من طبيعة مختلفة، فهذا سيحول دون إمكانية تفاعل أحدهما مع الآخر (ملحق AT9a, 213- CSM2, 275)**

أما في رده على الأميرة، فقد اختلفت النغمة إلى حد ما:

يمكنني أن أقول بصدق إن السؤال الذي طرحتِه سموك، هو واحد من أكثر الأسئلة الدقيقة التي طرحت عليَّ بصدد مؤلفاتي المنشورة.

والحقيقة، أن هذا الخطاب (مايو /20- CSMk 217 , 8 – 663 , AT3 21 , 1643) بالإضافة إلى الخطاب التالي الذي كتبه للأميرة إليزابيث بعد ذلك بشهر في يونيه 28 (AT3, 690-5 – CSMk 226-9)، في رده على اعترافها «بالغباء» هما على الأرجح من أكثر المفردات المنشورة في مراسلات ديكارت. فهما مباشران مفعمان بالحياة. وهما يمثلان مناقشة تربوية حتى يومنا هذا[8].

لقد أخبر ديكارت الأميرة بالسبب الذي جعله يغفل في التأملات كل حديث عن التفاعل بين النفس والجسم، وهو أنه يقوِّض هدفه الرئيسي وهو أنهما متمايزان. يقوض! كيف يكون ذلك؟ ولكي نجيب عن هذا السؤال، دعنا أولًا نلقِ بنظرة على نص وجَّهه ديكارت للأميرة إليزابيث- وهو الجزء الأخير من رده على المجموعة السادسة من الاعتراضات:

هذا النص يمثل قطعة أدبية من ثماني صفحات من السيرة الذاتية العقلانية (AT7, 439-47 – CSM2 , 296- 301) حيث بدأ ديكارت يسرد كيف أنه ما يزال غير مقتنع تمام الاقتناع، حتى بعد أن برهن بشكل نهائي على أن عقله وجسمه جوهران مختلفان: «إنني في نفس المأزق الذي وقع فيه علماء الفلك الذين برهنوا بالحجة أن الشمس أكبر من الأرض مرات عديدة، ومع ذلك هم عاجزون عن منع أنفسهم من الحكم بأنها أصغر عندما ينظرون إليها» (440). فلماذا هذا التذبذب؟ والرد هو أن هذا التذبذب له جذوره في الأحكام المسبقة التي اكتسبناها في مرحلة الطفولة[9]. فالأطفال لا يستطيعون الاعتماد على العقل وحده، بل يعتمدون على الحس والخيال في تحصيل كل أفكارهم. وبالتالي «لا يوجد شيء لا يعتبرونه جسمانيًا» (441). والأكثر من ذلك أن هذه الأحكام المسبقة هي القابلة لأن تبقى طيلة حياتنا الراشدة: فنحن على استعداد دائمًا للنكوص لمادية طفولتنا – وهذا ما حدث لديكارت بعد برهنته. إن مقاومة زلة مماثلة بين قرائه، هي السبب الذي جعل ديكارت يغفل مناقشة التفاعل، ويركز على التمييز. أي يركز على البرهنة بأن العقل من جوهر مغاير لجوهر الجسم – باعتبارها المهمة الأصعب، ما دامت تقف في وجه المادية الطفولية التي لا يزال الكثيرون متعلقين بها.

دعني أعد الآن للرسائل. وفيها قدم ديكارت أقوى سبب لعدم كلامه عن التفاعل في «التأملات». ذاك لأن الاعتقاد بأن النفس يمكن أن تحرك الجسم، والعكس بالعكس، معناه أن تعتقد بأن هناك «وحدة» بينهما. ولكن (مايو 21 , 1643 – رسالة AT3, 665 - CSMK 218) أليس من الممكن أن يكون ديكارت قد استخدم هذا اللفظ بمعنى ضعيف نوعًا ما، بحيث لا يعني به أكثر من مجرد كلمة «تفاعل» وهي بالمناسبة الكلمة التي لم يستخدمها قط. لا: ففي رسالة يونيه، أخبر الأميرة أنه لكي تكون لدينا فكرة عن الاتحاد بين النفس والجسم «يجب أن نتصورهما شيئًا واحدًا». ومن ثم، فالاعتقاد بإمكانية الجمع بشكل مشترك بين التمييز وبين الوحدة أمر شبه مستحيل، لأن ذلك يعادل اعتبار الجسم والعقل شيئين، وفي نفس الوقت شيئًا واحدًا «وهو ما ينافي العقل» (AT3 , 693 - CSMK 227). ألا يثير لدينا ولو القليل من الدهشة أنه حينما سعى لإثبات التمييز، ترك ديكارت التفاعل دون أن يناقشه؟

فما النتيجة؟ من الواضح أن الفكرة التي أراد ديكارت أن يوصلها للأميرة قبل كل شيء، هي أنه كلما كانت محاولتنا لتحليل أو حتى التفكير في تفاعل العقل – والجسم أقل، كان ذلك أفضل. فالتفاعل تصور فطري أو أوَّلي غير مستنتج: «ويمكن أن يفهم فقط في ذاته» (رسالة مايو – AT3, 666 – CSMK218). «والناس الذين لم يتفلسفوا أبدًا، ولا يستخدمون سوى حواسهم، ليس لديهم أدنى شك في أن النفس تحرك الجسم، وأن الجسم يعمل وفقًا للنفس» (رسالة يونيه AT3, 692 – CSMK, 227). والحقيقة أن ديكارت هنا يستجدي الأميرة أن تأخذ كلامه على محمل الجد – فهو نفسه لم ينفق من وقته أبدًا، أكثر من «ساعات قلائل في السنة» في الأفكار التي لا تشغل سوى الذهن.

وبعد أن تلقت الأميرة الرسالة، لم تعد تسأل بعد ذلك عن العقل والجسم مرة أخرى. ومع ذلك، فبعض قراء ديكارت ممن تفصلهم عنه فترة زمنية أطول، كانت لهم استجاباتهم. هاكم اثنان أو ثلاثة منهم.

ولكن، علينا أن نلاحظ أولًا أنه في المؤلفات المنشورة التي تلت رسائل مايو ويونيه 1643، أي كتاب «المبادئ» 1644، و«الانفعالات» 1649 – وعلى الرغم من أنه استمر يقدم مذهب التفاعل، لم يتراجع ديكارت عن النصيحة الموجزة التي أهداها للأميرة. واستمر يتكلم عن النفس والجسم، وفعل أحدهما في الآخر (انظر عنوان الفقرة 34 من

الانفعالات- AT11, 354 – CSM1, 341)، وعن أن النفس لها مقعدها الرئيسي في المخ (انظر الفقرة 189 من الجزء الرابع من «المبادئ». أAT8a, 315-16 – CSM1 80- 279 وأيضًا «الانفعالات» عنوان الفقرة 32-340 , AT11 , 352 – CSM1) وعن أن النفس أو العقل مرتبطان بشكل جوهري بالمخ (فقرة 189 من الجزء الرابع من «المبادئ» والفقرة 190 أيضًا) أو حتى أنهما بداخل المخ (فقرة 196)، ولكنه لم يتوسع في التفصيلات عن أي من هذه الصيغ[10]. ولا نجد أي تلميح لشكوك ومخاوف جاسندي وإليزابيث – وأصبح مذهب التصور الفطري هو سيد الموقف وحكم القضية.

ومع ذلك، فهذا المذهب لم يحكم أفكار فلاسفة القرن السابع عشر ما بعد الديكارتية، الذين ما زلنا نقرأ لهم حتى اليوم: أقصد إسبينوزا ومالبرانش أو ليبنتز. ومع احتفاظهم بثنائية العقل – الجسم بطريقة أو بأخرى، فقد أداروا ظهورهم لنظرية التفاعل. وأخذوا في استبصاراتهم بأشياء أخرى، لعل أكثرها لفتًا للنظر، نظرية ليبنتز واسعة الانتشار عن «الانسجام المقدَّر سلفًا» Pre- established harmony. عد بذاكرتك مرة أخرى للجانب الشمالي ورؤيتي للشق وحشر قدمي فيه. إن عقلي لم يكن هو السبب في حركة قدمي، كما يعتقد صاحب نظرية التفاعل بشكل مشوش. لا: إنهما ساعتان تدقان معًا في نفس الوقت. فعقلي يقرر وقدمي يتحرك، كساعتين ضبطا معًا عند بداية التوقيت (يقول عنه ليبنتز «المقدر سلفًا» ونقول نحن الآن إن الساعتين «مبرمجتان») بحيث تدقان معًا بنغمة واحدة منسجمة. فماذا نتوقع أن يكون رد فعل ديكارت تجاه هذا الوصف؟ هل سيجيب بأنه لم يجد في مخزونه من الأفكار الفطرية أي تصور عن انسجام بين العقل وبين الجسم. وهل نحن مقتنعون بهذا القول؟ من يدري؟

دعني أبدِ ملاحظة أخيرة خاصة بالتفاعل الديكارتي، مبتدئًا من الإجابة غير المتوقعة التي رد بها ديكارت على جاسندي، والتي اقتبستها قبل بضع صفحات. فإذا صرفنا النظر عن تلك الملاحظة الساخرة عن جهل بعض الناس، فلنركز على السطور الأخيرة – أي تشخيص ديكارت بأن الاعتراضات على التفاعل نشأت من افتراض خاطئ، هو أنه «إذا كانت النفس والجسم جوهرين من طبيعة مختلفة، فهذا سيحول دون إمكانية تفاعل أحدهما مع الآخر (AT9a, 213 – CSM2 , 275). وأنا أطلب منك أن تسأل نفسك بعيدًا عن ديكارت: لماذا يظن المنكرون لمذهب التفاعل أن ما يعتقدونه هو الصواب؟

والإجابة الوحيدة الممكنة هي أنهم يتصورون مبدأ السببية بطريقة معينة. فهم يتصورونه كما هو الحال مع كثير من الناس، على أنه نوع من الفيض أو التدفق Flow. أي تيار يتدفق من السبب إلى المسبب أو النتيجة. وبناء على هذا التصور، إذا كان قراري هو الذي تسبب في حركة قدمي، فلا بد أن يكون تيارًا ما قد تدفق من عقلي إلى الغدة (أولًا) وجعلها تتحرك. حسنًا: إذا كان حدوث ذلك يحتاج أن يؤثر عقلي على جسمي، أليس من السهل أن نجد أنفسنا في معسكر جاسندي وإليزابيث – عاجزين عن فهم كيف يمكن أن يحدث هذا على الإطلاق؟ عاجزين عن فهم كيف يمكن لتيار متدفق يأتي من العقل – سواء كان تيارًا روحيًا أو أثيريًا – يمكن أن يحرك موضوعًا ماديًا كالغدة، مهما كانت هذه الغدة «صغيرة»؟ إذن، فالاتهام بأن تفاعل العقل – والجسم غير مفهوم حقيقة، يتوقف إلى حد بعيد على أن يكون لدينا تصور معين للسببية – لا سيما إن شت تصور التدفق Flux conception. ويكون اتهام ديكارت المعاكس هو في الحقيقة هجومًا على هذا التصور، مؤكدًا أنه غير ضروري، بل وغير متسق منطقيًا، وربما كان كذلك، ومع التسليم بأن هذا القول دقيق ومحكم، فهو مع ذلك ليس أكثر من تخمين.

دعنا نتوقف هنا ونعود إلى الوراء. في العالم المخلوق. وبناء على الرأي السائد حتى الآن، هناك عقول وهناك جسم. أحد هذه العقول هو عقلي أنا، وما أسميه جسمي هو جزء من الجسم الكلي للعالم الذي يتفاعل معه عقلي. فعيناي – مثلا – هما هاتان الكرتان اللتان تواجهان مباشرة شق الصخرة الذي أراه الآن. وقدمي هو ذلك الطرف من رجلي، والذي سيحشر نفسه في الشق عندما أقرر التحرك. وقد يكون لديَّ جسم آخر، أو ربما حتى دون جسم على الإطلاق: وبهذا المعنى، قد نتفق في الرأي مع صيغة رجيوس التي أعتبرها ديكارتية، والتي تقول بأن المخلوق البشري «كائن عارض» An acciden-tal being. وقد نتفق في الرأي أيضًا مع تقييم أرنولد الذي اقتبسته مبكرًا (قبل بضع صفحات)، والذي يقول إن حجة «التأمل السادس» على التمييز الحقيقي تعادل تعريف الإنسان بأنه «نفس تستعمل جسمًا». فجسمي يمكّنني من أن أشعر بقلق (أستثار) عندما أبدأ في التسلق الآن، ثم أتيه فخرًا بعد ذلك عندما أقف على القمة.

ومع ذلك، ومهما يكن الأمر، فهذه ليست كل القصة، لأن أرنولد لفت نظرنا أيضًا في فقرتنا، عندما قال إن الحجة «تبرهن بشكل مقنع جدًا». لقد فهمت هذه الجملة على أنها

تعني أن الحجة تفضي إلى نتيجة هي أبعد ما تكون عن ديكارت. وفي رده، أصر ديكارت بنوع من التأكيد على أن «النفس التي تستعمل الجسم» ليست هي النفس التي حاول أن يبرهن عليها. (AT7, 228 – CSM2, 160).

أعتقد أنني كنت حريصًا جدًا على أن أقف في وجه أي إنسان يستنتج أن الإنسان ببساطة هو «نفس تستعمل جسمًا». ذلك أنه في «التامل السادس» عندما كنت أبحث مسالة التمييز بين العقل وبين الجسم، برهنت أيضًا على أن العقل متحد بشكل جوهري مع الجسم. والحجج التي استخدمتها للبرهنة على ذلك كانت من أقوى الحجج التي أذكر أنني لم أقرأ مثلها مطلقًا في أي مكان آخر.

أما بالنسبة لعبارة أن الإنسان «كائن عارض»، فقد كان رد ديكارت أنه (أي رجيوس) «من النادر أن يكون قد قال شيئًا مثيرًا للاعتراض ومثيرًا للغضب أكثر من ذلك» (رسالة لرجيوس في ديسمبر 1641، AT3, 640 – CSMK,200). إنها إجابة واضحة ومحددة بما يكفي. لذا يجب أن نسأل أنفسنا: ما هو بالضبط، بجانب التمييز والتفاعل، الذي آل ديكارت على نفسه أن يبرهن عليه؟

والإجابة ليست سهلة على أي الأحوال. إنها تأخذنا إلى تسع صفحات صعبة (AT7, 81-9 – CSM2, 56-61) من النصف الثاني من «التأمل السادس» وأصداؤها في كل مكان من هذا العمل[11]. أولًا، سنجد معجمًا لغويًا جديدًا، ربما أكثر ما يستوقفنا فيه كلمتان صادفناهما توًا في السطور التي أخبر فيها ديكارت أرنولد بما برهن عليه: وهو أن عقله وجسمه «متحدان بشكل جوهري» Substantially united.. هذه الجملة لم توجد بالفعل في «التأمل»، بل في كتابات قريبة منه. فقد قيل لنا إن ديكارت كان «يمزج بدرجة ما» (Quasi Permixtus) بين عقله وجسمه(81). وأن الجسم يجمع بينهما في «مركب» واحد (82 – 83 – 85). وهي مصطلحات يقصد بها بوضوح توصيل فكرة لرابطة أقوى من مجرد التفاعل. فكينونتي «شبه الممتزجة» بجسمي تساوي أكثر من امتلاكي للقدرة على التأثير عليه، والعكس بالعكس. والسؤال هو كم تساوي؟

والسؤال – كبداية – يعني أن علينا أن ننظر إلى إحساساتنا بطريقة جديدة: «إن الطبيعة تعطيني الإدراكات الحسية، فقط لتخبر العقل بما ينفع أو يضر المركب الذي يعد العقل جزءًا منه» (AT7, 83 – CSM2 , 57). قابل هذا «بالتأمل الثاني». (AT7, 28 – CSM2, 19).

فهناك [أي التأمل الثاني] ربما تتذكر أن الإحساسات ذكرت أيضًا، ولكنها ببساطة ذكرت كأفكار - أفكار قد لا تجسد ما لدى ديكارت. وربما يمتلكها الملائكة أيضًا. ولكننا الآن - إذا تقدمنا في الطريق أكثر - نستطيع أن نرى أنه مشهد ضيق ومحدود: مجرد مخلوق «مركب». مخلوق مركب من عقل زائد جسم، سيمتلك الإحساسات التي لدينا، ما دامت وظيفتها الوحيدة والملائمة أن تخبر ذلك المخلوق بما ينفعه أو يضره. «فإذا تقمص ملاك جسمًا إنسانيًا، لن تكون لديه الإحساسات التي لدينا، ولكنه ببساطة سيدرك الحركات التي تسببها الموضوعات الخارجية. وبهذه الطريقة سيختلف عن الإنسان الحقيقي» (رسالة إلى رجيوس، يناير 1642 - AT3, 493 - CSMk 206)[12].

إنها ليست فحسب مسألة ما يشعر به الملائكة. فديكارت سيستخرج نتائج أكثر دنيوية من الحقيقة التي تقول إن حواسنا لها وظيفة حافظة فقط. ذلك لشيء واحد فقط، هو أنها تعني أنها لا تحتاج إعطاءنا معلومات صحيحة عن الأشياء التي تشبهها. «لقد أسأت استعمال [حواسي] باعتبارها محكات موثوقًا بها للأحكام المباشرة للطبيعة الجوهرية للموضوعات الموجودة خارجنا» (AT7, 83 - CSM2 , 57-8). فوجه الساعة الذي أراه مستديرًا قد يكون مستديرًا بالفعل، ولكن إدراكات أخرى قد لا تراه كذلك. والنجوم البعيدة تبدو صغيرة. والقبة السماوية التي لا أرى فيها شيئًا، قد تبدو خالية: ولكن في كلتا الحالتين، هل الرؤية تعكس الحقيقة أو لا تعكسها عندما أرى عشبًا أخضر أو أشعر بالحرارة من النار: نعم بالطبع هناك «شيء ما» موجود في العشب وفي النار، ولكنه بحال من الأحوال لا يحتاج أن يشبه ما رأيته أو شعرت به.

إن ديكارت الذي لم يخبر قراءه في أي موضع من فلسفته كيف يكون إدراك -وليكن اللون الأخضر في ورقة عشب - أميل لأن يخبرنا بما ينفعنا في مركب العقل- الجسم، أكثر من كيفية إدراك الموجات والجسيمات، ولكننا نستطيع أن نتخيل ما يمكن أن يقوله. والأهم من ذلك، أنه في عمل تالٍ وهو «الانفعالات»، سيمتد بوجهة نظره الوظيفية لتشمل جزءًا آخر من حياتنا العقلية، أقصد مشاعرنا وعواطفنا - تحت مصطلح «انفعالات»:

> تكمن وظيفة كل الانفعالات، فقط في أنها تقنع نفوسنا our souls بطلب الأشياء التي تعتبرها الطبيعة مفيدة لنا، وأن تصر وتثابر على هذه الإرادة (فقرة 52- AT11 , 372- CSM1 , 349).

إنها ليست مجرد كلمات مجردة، بل ستجبر ديكارت على إنكار منزلة الشعور ليصبح قسوة ووحشية مثلا (فقرة 207) - فأين المنفعة التي يمكن اكتشافها هنا، بل على العكس، ستجبره على إثبات الغيرة والحسد (فقرة 168) اللذين هما مشاعر دون شك. وبالطبع، فالغيرة ليست مناسبة دائمًا: «فالقائد العسكري الذي يدافع عن موقع بالغ الأهمية، له الحق في أن يكون غيورًا عليه. ولكننا «نحتقر الرجل الذي يغار من زوجته» (169). وشأن كل المشاعر، فالغيرة لها أسبابها المرضية. فقد تكون غير سوية، أو مغالًى فيها، أو في غير موضعها. وهذا يعود بنا «للتأمل السادس» لأن الجانب الأكبر من صفحاته الأخيرة الصعبة، أي الصفحات التي تتكلم عن شبه التمازج، أو الوحدة الجوهرية بين العقل والجسم، قد استغرقت في مناقشة حالة واحدة من حالات الإحساس غير السوي.

فكِّر معي في حالة رجل يعاني من مرض الاستسقاء - المرض الذي يجعله يطلب شرب المزيد من الماء، على الرغم من أن جسمه مشبع بالفعل بالماء: إنه شيء يعمل بطريقة خاطئة. والسؤال هو: ماذا نقصد بالضبط عندما نتكلم عن الأداء الوظيفي الخاطئ هنا؟ دعنا نقارن ذلك بمثالي القديم عن ساعة القرية الذي يدق جرسها كيفما اتفق - وليكن مثلا يدق جرسها أربع دقات عندما تشير عقارب الساعة إلى الثالثة. هنا أيضًا نجد أداءً وظيفيًا خاطئًا. ولكن مرة أخرى، بأي معنى بالضبط؟ فنحن لا نستطيع أن نتصور أن الساعة يمكن أن تتولى أمر نفسها بنفسها. «فالساعة المصنَّعة من دواليب وأثقال، تطيع كل قوانين الطبيعة بدقة وإحكام عندما تصنَّع بطريقة رديئة، وتخبرنا بالوقت الخطأ، وأيضًا تطيع قوانين الطبيعة عندما تحقِّق على النحو الأكمل رغبات صانع الساعات» (AT7, 84 – CSM2 , 58). وبالمثل، فإن جسم الرجل المريض بالاستسقاء يطيع قوانين الفسيولوجيا بطريقة لا تقل عن طاعة جسم الرجل المعافى. ومع ذلك، فبالنسبة للساعة، ليست هناك مشكلة فيما يتعلق بتفسير سبب قولنا بأن الساعة لا تعمل بالطريقة الصحيحة: إنها لا تؤدي الوظيفة التي صنِّعت من أجلها. فمن المفروض أن تدق الساعة ثلاث دقات وليس أربعًا عندما تشير عقاربها إلى الساعة الثالثة. وبمصطلح ديكارت يمكننا أن نقول إن الساعة «انحرفت عن طبيعتها». وكلمة طبيعة هنا Nature كاسم، هي «بطاقة تعتمد على أفكارنا، وليست صفة جوهرية للشيء الذي طبقت عليه» (85). فقد تكون قد صنِّعت لغرض مختلف - وليكن مثلا لتجعل الفلاحين المكفوفين يخمنون الوقت. في هذه الحالة، فساعتنا لم تنحرف عن طبيعتها عندما تدق كما تدق.

حسنًا: ألا يمكننا أن نقول بالمثل إن جسم الرجل المريض بالاستسقاء قد انحرف عن طبيعته حينما كان حلقومه جافًا، بينما جسمه مشبع بالسوائل؟ نعم، يمكننا، ولكننا -وتلك فرضية ديكارت الهامة - نتكلم الآن بشكل مختلف. إننا لم نعد نستخدم كلمة «طبيعة» كبطاقة عرضية. بمعنى أننا لا نقول إن سببًا ما يحدث في جزء من الآلية على غير رغبة صانعها لا: بل هناك «خطأ حقيقي في الطبيعة»: كيان معين لحق به ضرر أو عطب. أيُّ كيان يا ترى؟ الكيان الممكن الوحيد هو مركب العقل والجسم الموجود في مريض الاستسقاء. إذن، فالنتيجة التي يجب علينا أن نستخلصها من مثال الاستسقاء، هي أن فئة معينة من الأوصاف - أي تلك التي تتعلق بالأداء الوظيفي الخاطئ أو الحالة غير السوية لعضو من أعضاء الإنسان: «مرضه يتلف إحساسه عندما يشرب» «عيناها لا تعملان بالشكل الصحيح» - نقول إن هذه الأوصاف يتوقف معناها على افتراض أننا نتكلم عن مركب العقل - الجسم، العقل الممتزج بالجسم، أو - إذا استخدمنا العبارة التي وردت في الرد على أرنولد- العقل المتحد جوهريًا بالجسم. وبالطبع، فما ينطبق على ما هو غير سوي، ينطبق بالمثل على عكسه: فالقول «عيناها جميلتان» يعزز نفس الافتراض المسبق. وهكذا، فالمصطلح الكامل الخاص بالكائنات البشرية يحمل مضمونًا معينًا، هو أن المسألة ليست عقلًا مستقلًا ثم جسمًا مستقلًا. وأن كلًا منهما يؤثر في الآخر، بل عقل وجسم مرتبطان ببعضهما بشكل شديد الإحكام.

وكما رأينا في رده على أرنولد، كتب ديكارت يقول عن حججه على الاتحاد الجوهري، إن هذه الحجج «لها من القوة ما لا يقل عن مثيلاتها التي يتذكر أنه اطلع عليها في أي مكان آخر» (AT7, 228- CSM2 , 160). ومع ذلك، ربما لا تكون بالقوة الكافية. أليست هي الحجج التي وجدت الأجيال التالية على ديكارت أنها خاطئة ونقدتها، بل بالأحرى تجاهلتها. وبالطبع، اهتم تلاميذ ديكارت بهذه الحجج[13]، ولكنها لا تعبر عن سمات التقليد الفلسفي الذي يعتبر ديكارتيًا. لقد كان أرنولد صاحب بصيرة نافذة حينما نبَّه إلى أن البرهان على تميز العقل عن الجسم «تم إثباته بشكل مقنع للغاية»: وكأن قراء ديكارت قد توقفوا عن القراءة، وأغلقوا الكتاب مباشرة بعد تقديم الحجة [A]. ومن يدري! لعلهم سمعوا أيضًا صوت ديكارت الآخر - أي الصوت الذي يعترف فيه ديكارت للأميرة إليزابيث بأنه استخدم هذه الحجة، حينما أخبرها

في رسالة مايو بأنه قلل من أهمية الوحدة بين العقل والجسم في «التأملات» ليكسب اقتناع القراء الذين يقولون بالعكس - أي بتميزهما. لقد نجحت الخدعة إلى حد بعيد، ولقرون حتى الآن.

إذن، ما الذي تتذكره الأجيال التالية عن «التأمل السادس»؟ وفي المقام الأول، ستتذكر نصوصنا [A] و [C] - اللذين يبرهنان على أننا لسنا مجرد جسيمات من المادة، بل مخلوقات مصنوعة من جوهرين، أحدهما لا مادي. وهذا في نظر ديكارت يمثل خطوة هامة إلى الأمام أبعد من «التأمل الثاني»، حيث لم يكن يعلم في هذا «التأمل» ما إذا كان له جسم أم لا. قارن ذلك بقدرته الآن على التأكيد بأنه شيء مفكر. ولكن «ألا يجوز أن تكون نفس هذه الأشياء التي افترض أنها لا شيء، لا لسبب سوى أنها غير معروفة لي، هي في الحقيقة مطابقة «للأنا» الذي أنا على وعي به؟ لا أدري» (AT7, 27 – CSM2 , 181). حسنًا: لقد تم صرف النظر الآن عن هذه الإمكانية. ونجا من الخوف من أن كل شيء ليس أكثر من مادة خالصة. أما ما إذا كانت هناك بقايا لعاطفة قديمة تجاه «التأمل» المبكر، أو ما إذا كان لا يزال يوحد بين ذاته وبين عقله، فهذا ليس من السهل أن أفتي فيه. فكما رأينا، فإن كثيرًا من آرائه توحي بأنه فعل - ولم يكن أرنولد وحده هو الذي فهم السطور بهذا المعنى.

كذلك تتذكر الأجيال التالية مذهب التفاعل عن طريق الغدة الصغيرة، ولو أنها لم تلقِ في «تأملنا» سوى إشارة مختصرة للغاية («والكثير من الملاحظات التي لا حصر لها تثبت ذلك، وإن لم تكن هناك حاجة إلى ذكرها هنا» AT7, 86 – CSM2 , 59). وتتذكر الأجيال التالية أيضًا الجسم الإنساني ومساواته بالساعة، على الرغم من أنها أيضًا لم تنل حظها من الكلام إلا صفحة واحدة - وبشكل افتراضي: «إذا اعتبرت جسم الإنسان كنوع من الآلة...» (84). ومن الواضح أنِ أعمال ديكارت الأخرى، علاوة على المراسلات، وبخاصة رسائل مايو ويونيه عام 1643 للأميرة إليزابيث، لها وزنها هنا.

أما رأينا في التقليد العقلي الذي ينسب لديكارت، فهو ما سأناقشه في الفصل القادم. أما بالنسبة لفصلنا هذا، فأريد أن أختتمه بنظرة ثانية لما تفرسنا فيه حينما بدأنا رحلتنا خلال «التأملات». أقصد المشهد المحيِّر للثقة، وعدم الثقة، والخداع.

ومن المحتمل ألّا تكون الأفكار المكثفة الخاصة بالخداع في «التأمل السادس» مدعاة لدهشتنا. وهي بالفعل كذلك. فقد قيل لنا – مثلا – إن الطبيعة تخدع الرجل المريض بالاستسقاء. وسيكرس ديكارت الصفحات الختامية من «التأمل» (85-9) لشرح كيفية حدوث ذلك – وكيف أنها على الرغم من ذلك لا تدين الله بشيء – أي أنها لا تستتبع أن يكون الرب ذاته مخادعًا. كذلك لعب الخداع – أو بالأحرى عدم الخداع – دورًا مخادعًا، قبل صفحات قليلة (79-80) في إثبات وجود الموضوعات المادية: لا تنسَ أن ذلك كان أحد أهداف «التأمل» الأخير، وكما هو معلن في عنوانه.

والإثبات غاية في البساطة. فديكارت كان لديه ميل كبير للاعتقاد بأن أفكاره عن الموضوعات المادية أو الأجسام، تأتي حقيقة من الأجسام المادية. والأكثر من ذلك أن هذا الميل هو جزء من تركيبه الفطري. لقد غرسه الله فيه، وأن اعتقاده لو ثبت في النهاية أنه خطأ، سيستحيل تصحيحه، لأن الله لم يهبه الوسائل التي يمكنه بها اكتشاف مثل هذا الخطأ. لذا «أنا لا أتصور كيف يمكننا أن نفهم أن الله ليس مخادعًا، إذا كانت هذه الأفكار قد نقلت إلينا من مصدر غير الأشياء الجسمانية. ويترتب على ذلك أن الأشياء الجسمانية موجودة» (80) QED. ومن الأسلم أن نخمن أن هذا الدليل لم يكن وراء هداية كثير من الناس. فمعظم الشكاك يعتبرون أن الاعتقاد بوجود عالم خارجي، أسهل من الاعتقاد بوجود الله. وبالتالي، هم أميل لتصور رحلة للاكتشاف من العالم إلى الله، منهم إلى الطريق الآخر. غير أن هذا لا يمنع أيضًا من أن الدليل أثار اعتراضًا شديد الإزعاج.

وأعتقد أن ليبنتز هو أول من عبَّر عنه:

> لن يكون هناك خداع لأي من المخلوقات العاقلة حتى لو كان كل شيء خارجي غير مطابق لخبراتهم، أو لا شيء مطابق للحقيقة – ولو كان هناك عقل واحد. فكل شيء سيحدث، تمامًا كما لو كانت كل الأشياء الأخرى موجودة. ولا يمكن لهذا العقل – إذا فكَّر بطريقة منطقية – أن يشتكي من وقوعه في الخطأ. فإن بلغ هذه المنزلة، فلن يخدع أبدًا.

تلك هي الرسالة التي كتبها ليبنتز قرب نهاية حياته عام 1715، بعد ثلاثة أرباع القرن من «التأملات»[14]. والاعتراض كما هو واضح موجز ومحكم، ولكنه جامع: ليت الواحد منا يدبج اعتراضًا مثل هذا.

فإذا كان الله قد جعلنا نعتقد بما هو خاطئ، فيمكننا أن نفترض دون تحيز أن ذلك الاعتقاد سيستمر إلى الأبد، وسيستحيل علينا اكتشافه. والآن، بالنظر إلى المشهد من وجهة نظر النسخة المطابقة، لا بد أن تكون النتيجة التي ستتوصل إليها هي أنه لا يوجد خداع على الإطلاق. ولن يكون هناك اكتشاف لخطأ ما، ولا للأسى المصاحب له، وبالتالي، لن يكون هناك خوف من الأسى، ولن يكون هناك شك ولا نقيضه وهو الارتياح، ولا عدم الثقة ولا نقيضها وهي الثقة. ولن يبقى بعد ذلك موطئ قدم - فيما يبدو - لأي من الأفكار أو المشاعر أو المواقف التي تحيط بخبرتنا العادية بأننا خدعنا ووقعنا ضحية للكذب. ما هو المعنى إذن الذي نستخلصه من الكلام عن الخداع؟ بالطبع، قد تصر على أنه ما يزال موجودًا، إذا تكلمت بطريقة مطلقة نوعًا ما. ولكنه إصرار زائف لا صدى له. مرة أخرى، يقول ليبنتز «فإن بلغ هذه المنزلة، فلن يخدع أبدًا».

إنه بالطبع اتهام مخرِّب. وبالتالي، وبعيدًا عن كونه مغرقًا في المغالاة، فإن قلق ديكارت إزاء إله مخادع هو قلق غريب غير مبرر، بل وفارغ. فارغ عندما صُرف النظر عنه في «التأمل الرابع»، وفارغ أيضًا بناء على دليل «التأمل السادس» الذي يعتمد على هذا الرفض. وكل ما أستطيع أن أقوله هو أن هذا الاتهام لا يملك سوى حياة متقطعة، ولكن من المثير للدهشة أن هذا الاتهام عاد للحياة من جديد منذ جيل أو جيلين. والفضل في ذلك يرجع لفتجنشتين لإصراره على أن المفاهيم لا يكون لها معنى إلا في داخل سياق ما - ولا يوجد سياق متاح للشك في الرب المخادع(15).

ماذا أقول؟ دعني أخاطر بتعقيبين. الأول عن ديكارت: فمن المؤكد أنه يؤمن أنه إذا تصادف ولم يكن هناك عالم مادي على الإطلاق - على النقيض من معتقداتنا - فنسيستحيل عليه أن يكتشف أن «الله لم يهبني أي ملكة مهما تكن، أتعرف بها على أي مصدر [آخر] لهذه الأفكار » (79-80). وسيكون الخداع أبديًا. ويؤمن أيضًا أن ذلك سيجعل الخداع خطيرًا وليس سطحيًا أو تافهًا: فما الذي يُبرِّئ الله من تهمة الخداع. فالرجل المريض بالاستسقاء - مثلا - هو الحقيقة التي تقول بأن العطش المضلل للرجل «ليس خطأ في آرائه لا يمكن لأي ملكة أخرى وهبه الله إياها أن تصححه» (80) - فمن السهل على الرجل أن يكتشف أنه ليس عليه أن يشرب كلما أحس بالعطش. من ناحية

أخرى، إذا اعتقدنا خطأ - نحن الكائنات البشرية - في وجود عالم مادي، فلن تكون هناك بيّنة مماثلة يمكن تقديمها لصالح الله، ولن يتحرر الله أبدًا من توريطنا في الخطأ. وسيكون مخادعًا في خاتمة المطاف.

ولكن، إذا كان ديكارت يستحق هجوم ليبنتز وفتجنشتين، فهل هذا يعني أن عليه أن يخضع ويستسلم؟ من المؤكد أن هناك بضعة أشياء يمكن أن تقال لصالحه. ولتكن بدايتنا كالتالي: أليس من الصواب أن حكاية السياق تبدو مقبولة أكثر عندما تجعل المؤمن بالاعتقاد الخاطئ (كما يسميه أصحاب وجهة النظر المطلقة) أفضل حالًا؟ أي منذ متى يسمى تعزيز هذا الاعتقاد بالخداع الخيِّر، في حين أنه خداع؟ ولتتضح الصورة، فكرّ في الموقف العكسي: أي الزواج الذي يكون بالحظ عند أفلاطون. فالحالة المثالية في اعتقاد أفلاطون تعتمد على تحسين النسل - أي أنه من المهم أن ينجب الأفضل ما هو أفضل. ومن ثم، يجب على الحكام أن يتأكدوا من أن يكون الحراس الأقل كمالًا من نصيب الزوجات الأقل كمالًا (وتستبقي أفضل النساء لأفضل الحراس). ولتفادي حالة الغضب والاستياء بين الحراس، يتم تحديد الأنصبة وبشكل رسمي عن طريق القرعة أو بالحظ، ولكن بعد التلاعب به بالطبع (الجمهورية - الكتاب الخامس، 460a). ودعني أضِف صفة إضافية لكي أجعل المماثل لخداع الله أقرب. دعني أفترض أن أحدًا- بصرف النظر عن الحاكم - لن يكتشف هذه الخدعة أبدًا، لا أحد على الإطلاق. والسؤال هو: هل ما زال لدينا الاستعداد لتبني الاقتراح بأن الحراس الذين ما يزالون ينتزعون إعجاب النساء الأقل كمالًا لم يخدعوا؟ لا ولو للحظة واحدة، فيما أعتقد.

وربما كان لدينا بالطبع سبب آخر لمعارضتنا: فبالنسبة للحالة التي وصفناها، هناك شخص واحد - وبرغم كل شيء - يعرف مسألة التلاعب، وهو الحاكم. والآن، فكِّر قليلًا في كل الحيل التي ينطوي عليها الخداع والتي تصب لصالح المخادع، بدءًا من السعي والمحاولة ثم التخطيط والتدبير لمكيدة، وصولًا إلى الخوف من أن ينكشف، والتمويه والتغطية ثم اكتساب الثقة، فلن تجد أيًا من هذه الأفعال ينطبق على الرب المخادع. فالله فوقها جميعها ويعلو عليها، ولكن سيظل هناك علمه بمعتقداتنا (الخاطئة) واستبعاد ما ينطوي عليه ذلك. وماذا سيكون عليه الحال مع الله إذا كان قد أعطانا كل هذه المعتقدات عن السماوات والورود ومحبة الأصدقاء ثم تبين أنها كلها غير صادقة؟ وبالطبع في وسعنا

أن نرفض هذا السؤال أيضًا بالقول إنه يبالغ في إعطاء الله الصفة الشخصية. وذلك يقينًا هو ما يميل إليه ليبنتز[16]. ولكن علينا أن نتذكر أنه ليس رأي ديكارت، أو على الأقل ليس هو الغالب عنده. ولا تنسَ كيف صوَّر الله بأنه الإله الصانع صاحب الحرفة.

والنتيجة التي نخلص إليها هي أن الشَّرك الذي نصبته مفارقة ليبنتز - وفتجنشتين، توازن بدقة على حافة النصل. وأصبح الأمر يحتاج إضافة مزيد من الأثقال لأحد الجانبين للحفاظ على الفكرة كلها من الانهيار - الثقل الذي قد يرفض ديكارت إضافته بحق. لذلك من المحتمل أن يبقي على الاعتراض.

الفصل الثامن

تقدير الذات

منذ أعوام قليلة مضت، نشر كتاب يحمل في عنوانه التحدي: «خطأ ديكارت»[1] Descarte's Error. ولم يكن الكتاب عن ديكارت بشكل خاص، فالصفحات التي تتعلق بنصوص ديكارت الفعلية لا تتجاوز في الحقيقة خمس صفحات. فما كان يهم المؤلف – أنطونيو داماسيو A.Damasio– هو التأثير الذي مارسته «الفلسفة الديكارتية» (العلامات الدالة على اقتباسي مدروسة جيدًا) عبر القرون القليلة الماضية على الأبحاث البيولوجية والطبية. فالفصل الديكارتي بين العقل والجسم – وهنا يقتبس داماسيو فقرة من «المقال في المنهج» صادفناها في الفصل الأخير، عن أن العقل يظل «كما هو، حتى ولو لم يوجد جسمي» – نقول إن هذا الفصل قاد علماء البيولوجيا وعلماء الطب حتى وقت حديث جدًا للتركيز بشكل حصري على الجسم، وتجاهل العقل، وقادهم أيضًا إلى اختلاق هوة عميقة بين الذهن والعواطف: هنا نجد أن داماسيو لم يقتبس أي نص. ولكنه بسهولة أشار لسطور في «التأمل الثاني» يصرح فيها ديكارت أنه فحسب «عقل أو ذكاء أو ذهن أو فكر». ويعتقد داماسيو أن قرونًا من الفهم الخاطئ وقلة التبصر، تركت ندوبًا فكرية عميقة عند هؤلاء العلماء جعلتهم يفضلون ما يسمى بالعلاج «البديل» (257) ولم يتسنَّ محو هذا الفهم الخاطئ إلا بعد ظهور كتاب حديث في فسيولوجيا الأعصاب، قام به داماسيو – كعالم متخصص في فسيولوجيا الأعصاب – يصف في الجانب الأكبر من الكتاب تصوره بالتفصيل.

هل لأن أرنولد كان مغمورًا! فلم يلتفت إليه أحد هنا، في حين تلقى رأيه إثباتًا آخر، والذي برهن عليه ديكارت بشكل مقنع جدًا؟ فنحن نقرأ في كتاب داماسيو عن «الفصل العميق» بين العقل وبين الجسم، الذي عزره فيلسوفنا (249) وعن «الفخر والابتهاج»

اللذين كان يشعر بهما ديكارت كلما كبتنا عواطفنا (171). ولم يكن هذا رأي داماسيو وحده. فمثل هذه المعاني غالبًا ما تنسب لديكارت. فقط تذكّر التعبير الذي يرتبط دائمًا بالعلاج السائد عند أنصار الطب الديني المقدس. أما ما إذا كان يستحق هذه المعاني، فهو بالطبع أمر آخر. فقد رأينا في الفصل السابق كيف استجاب للمعنى الأول. والآن دعني أخصص بعض المساحة لمناقشة المعنى الثاني - أقصد ازدراء العواطف.

لعلك تذكر أنني عندما تكلمت عن الكوجيتو لأول مرة، أبديت دهشتي. لماذا شجّع- منذ أن رأى النور- على مثل هذا الكم الهائل من السخرية: أنا أتسوق، إذن أنا موجود - أنا أجري، إذن أنا موجود - أنا أتراسل، إذن أنا موجود... إلى آخر القائمة التي لا نهاية لها. وخمنت أن هذه المحاكاة التهكمية ربما تنقل ملاحظة واحدة مشتركة. إنها تدق جرس الإنذار والتحذير ضد وجهة النظر الحصرية التي يجسدها الكوجيتو فيما يبدو: أقصد «الذهن. ذلك الذي يقول عنه ديكارت أنه هو الذي يجعلني إنسانًا بمعنى الكلمة، وليست المشاعر أو العواطف أو الرغبات». هذه الاستجابة لم تضعف حتى بعد أن التقينا بها بعد صفحتين صريحتين من هذا القول المأثور، أي السطر الذي لطالما اقتبسته مرارًا وتكرارًا: «إذن وبصراحة، أنا مجرد شيء يفكر، أي عقل أو ذكاء أو ذهن أو فكر» (AT7, 27- CSM2, 18).

والآن، وبمنتهى الصدق، سيتم إخبار القارئ على الفور أن ذلك مجرد وصف مؤقت- فديكارت يفترض أنه قد لا يكون له جسم على الإطلاق (إذن، «وبصراحة» هكذا يصف عبارته). وبنفس الصدق أيضًا، نجده في الصفحة التالية مباشرة يضيف «المشاعر» إلى قائمة الأفكار، ثم ينكر الأمر في افتتاحية «التأمل» التالي. يا له من صادق حقيقة! ولكن المشاعر في هذه القوائم تأتي دائمًا في النهاية تقريبًا - كفكرة جاءت متأخرة وربما كانت منسية فيما يبدو، ثم بعد عشر صفحات من هذا «التأمل الثالث» يقال لنا فضلًا عن ذلك أن بعض (هل كلمة بعض تعني «كثيرًا» أم تعني «كلًا» لا ندري) نقول بعض إحساساتنا لها هذه الصفة: فهي تعرض على أنها «شيء ما» في حين أنها في الحقيقة «لا شيء» (AT7 30 , CSM2 – 43 ,). وهكذا: فالإحساسات والمشاعر والرغبات والعواطف، حتى لو كانت أفكارًا، فهي تعتبر فيما يبدو مجرد أفكار من الدرجة الثانية.

ذلك هو «التأمل الثاني» الذي يصيب بالذهول ما يعرضه، ثم يستمر في طرحه! وعلى الرغم من ذلك، ألم نتسلق بعد إلى الأعلى حيث أقصى قمة «التأمل السادس» إلى الذروة التي تجعل الآفاق العريضة تحت أبصارنا. ولم تبدُ شؤون العقل والفؤاد تافهة إلى هذا الحد في حياة العقل؟

دعني أخبرك أنه بفحصي للانفعالات، وجدتها جميعها تقريبًا خيّرة، وأنها مفيدة للغاية لهذه الحياة لدرجة أن نفوسنا لن تجد أي سبب يدفعها للبقاء مرتبطة بجسمها ولو للحظة واحدة، إن لم تستطع أن تشعر بهذه الانفعالات.

هذه الكلمات غير موجودة في «التأملات» بل في رسالة إلى شانو، كتبت بعد ذلك بسنوات قليلة (1 نوفمبر 1646، AT4, 583 – CSMK 300)، بل حتى ربما توجت بعنوان الفقرة الأخيرة من «الانفعالات» والتي أصبحت السطور الأخيرة من الفلسفة التي لطالما كتبها ديكارت: «على الانفعالات وحدها يتوقف كل ما في الحياة من خير أو شر» (AT11, 488- CSM1, 404). أرأيت إلى أي حد ارتحلنا بعيدًا عن الدير العقلاني «للتأمل الثاني». إنها رحلة نوَّهنا عنها بالفعل، وكما رأينا في الصفحات الأخيرة من «التأملات»، وربما معها أيضًا حدثت هجرة أخرى، بعيدة أيضًا عن الفلسفة الديكارتية الرسمية – وبعيدة في هذا المثال عن مساواة الفكر بالوعي.

وبالطبع، كانت النصوص المحيطة «بالتأملات» شديدة الصرامة، لصالح المساواة. «من المستحيل أن يكون لدينا أي فكر لسنا على وعي به في نفس اللحظة الذي يوجد فينا». هكذا يقول ديكارت في رده على أرنولد (المجموعة الرابعة من الردود: AT7, 246- CSM2 , 171). وكان لهذا وحده صداه في تعريف قدِّم لردين مبكرين (المجموعة الثانية: AT7, 160 – CSM2, 113): «إنني أستخدم مصطلح فكر ليشمل كل شيء فينا، بالطريقة التي نكون بها على وعي مباشر به». وبهذا الاختبار، يكون الضجر والسأم -مثلا- فكرًا نموذجيًا – أليس صاحب هذه الحالة على وعي مباشر بها: إذا شعرت بالسأم فأنا مضجر، وإن لم أشعر به فأنا غير مضجر.

إن المساواة بين ما هو عقلاني وبين الوعي غالبًا ما ينظر إليها على أنها واحدة من التراث الديكارتي الرئيسي. فبعد ثلاثة قرون أو ما يقرب من ذلك، سيشتكي فرويد على سبيل المثال، من أننا «ننظر إلى الوعي بارتياب على أنه لا شيء أكثر أو أقل من

كونه خاصية تحديدية لما هو عقلاني... والحقيقة أن التسوية بينهما تبدو أمرًا عاديًا جدًا، لدرجة أن أي إنكار أو تكذيب لهذه الفكرة سيكون بمثابة الصدمة لنا لأنه هراء واضح». وفرويد يبالغ بالطبع، فهو ليس ذلك المنشق الوحيد. فمنذ أيام ليبنتز، وجدت ذرية من المنشقين على المساواة الديكارتية [2]. ومع ذلك، دعني أسأل سؤالًا يتعلق بالنص: هل المساواة هي مساواة ديكارتية صادقة من القلب؟ وهل كان مخلصًا لها دائمًا؟

ولنبدأ أولًا بملاحظة عامة، وهي أنه كلما تقيدنا أكثر بدراسة الفكر المجرد المتأني، ازداد إصرارنا أكثر بالمثل على وجود علاقة وثيقة بين الفكر وبين الوعي. «إنه يفكر مليًا في توظيف أمواله في البورصة». وهذا يتضمن بالطبع أنه على وعي بما يفعله. فمن الصعب على الواحد منا أن يؤلف سيناريو بحيث يحدث فيه مثل هذا التفكير العميق بغير علم من صاحبه. من ناحية أخرى، كلما قلَّ في عقلنا هذا النوع من التفكير، أي كلما تحولنا أكثر إلى المشاعر والحالات النفسية والعواطف، أصبحنا أكثر ميلًا للدخول في تحدٍّ مع مساواة الفكر – بالوعي، سواء كان ذلك على المستوى النظري (مثل فرويد) أو في الأمثلة التي ناقشناها. اقرأ هذا:

> **عندما يفجع زوج ما لرحيل زوجته عن الدنيا، تلك (وكما يحدث أحيانًا) التي سيشعر بالأسف والأسى فيما لو عادت للحياة من جديد، فربما يعتصر قلبه حزنًا بسبب مشهد الجنازة، وربما أيضًا لغياب شخص تعوَّد على مبادلته الحديث، أو ربما لأن بعض بقايا الحب والشفقة ما تزال موجودة في مخيلته، جعلته يذرف دموعًا حقيقية من عينيه. وعلى الرغم من كل ذلك، فهو يشعر في نفس الوقت بنوع من البهجة الغامضة في أعماق نفسه. هذا الإحساس يكون من القوة بحيث لا يجدي معه الحزن (والدموع المصاحبة له) شيئًا في التقليل من قوته.**

إنها قصة محيرة. أليست كذلك؟ نعم – إن مؤلفها هو ديكارت (الانفعالات: الفقرة 147 :AT11 , 44 – CSM1, 381). وبالتأكيد – وكما قرأنا – يجب علينا أن نتعجب من هذه البهجة الغامضة التي يقال إن الزوج شعر بها في أعماق نفسه: فبأي معنى بالضبط كانت البهجة غامضة؟ هل غامضة بالنسبة للمفجوعين الآخرين من أمثاله فحسب؟ أم بالنسبة لنفسه أيضًا؟ وعلى أي الأحوال، فنصنا لم يخبرنا بالإجابة. ومع ذلك، من الصعب

بطريقة أو بأخرى أن نعتقد أن ديكارت سيرفض في الحال التفسير الأكثر شمولًا، ويصر على أنه إذا شعر الزوج بالبهجة، فمن المؤكد أنه يعرفها. ذلك لسبب واحد، هو أنه في أوائل كتابه «الانفعالات» (فقرة 28 :AT11 , 349 – 50 – CSM1, 339) أشار إلى أن «هؤلاء الذين تستثيرهم انفعالاتهم أكثر، ليسوا هم الذين يعرفونها بشكل أفضل»: فهل من الممكن أن لا يكون الزوج الذي نتكلم عنه قد استثير بهذه الطريقة بالضبط؟ وقد يعنٌّ لنا أيضًا أن نتساءل عن «أعماق النفس» تلك التي يقال إن البهجة استقرت بها. ونريد أن نعرف بالضبط ما الذي جعلها أعمق؟ ألا يجوز أن يكون الجانب الباطني أو الداخلي هنا Interiority يعني «على مسافة من» Distance From أو حتى عدم النفاذ إلى الوعي Opacity to. فإذا كان ذلك هو المعنى، فهو شيء غريب. وبالمناسبة، في وسعنا أن نسأل أيضًا، كيف يستقيم مصطلح «أعماق النفس» مع الإصرار ـ في حجة التمييز بين النفس والجسم التي التقينا بها في الفصل السابق – على أن النفس على العكس من الجسم ليس لها أجزاء. فإذا سلمنا بأنها عبارة مجازية، فإنه يبقى أن نقول إن المجاز لا يوجد ما هو أسهل منه، حتى على قلم ديكارت.

فهل ذلك يعني أن ديكارت غيَّر رأيه في أربعينيات القرن السابع عشر؟ ربما. ولكن علينا أيضًا أن نتخيل سيناريو آخر أقل تطرفًا. فيمكننا أن نشبِّه ديكارت بذلك الزوج في قصته. فهو من ناحية يوحِّد من الناحية الرسمية – إن جاز التعبير – بين الفكر وبين الوعي. وتلك هي نصوصنا من «الردود» تشهد بذلك، ولكنه من ناحية أخرى كان على استعداد للتوفيق بين الشواذ أو الاستثناءات. وكما سيكون للزوج صاحب الدموع الساخنة هفوة عابرة عندما يظهر المشاعر المستقرة في أعماق قلبه. كذلك سيكون الأمر مع ديكارت عندما يناقش حالة خاصة، حيث سيقدم ملاحظة ستبدو شاذة وغريبة بالنسبة لمعرفته الرسمية. وكما رأينا، فهذا الأمر أكثر عرضة للوقوع عندما تكون المشاعر أو العواطف هي تلك التي يدور حولها الحديث، كما في التعليق الذي يقول بأن «هؤلاء الذين تستثيرهم انفعالاتهم أكثر، ليسوا هم الذين يعرفونها أفضل».

والآن، دعني أبدِ ملاحظة أخيرة عن ديكارت وعن الوعي، يعززها السطر الذي اقتبسته حالًا. إذا كنت في بعض الأحيان – كما يقول – لست الشخص الذي يعرف مشاعر نفسه بشكل أفضل. فهذا يعني بالضرورة أن شخصًا آخر يعرفها أفضل. وهو ما يحدث في

كثير من الأحيان. فالشخص الغريب الذي يراقبني، ويرى أنني حال انهماكي في حديث ما، أقحم في حديثي أسماء أناس مشهورين وكأنهم أصدقاء شخصيون لي، قد يشخص حالتي بأن تقديري لذاتي منخفض: في هذه الحالة سيكون هو أو هي (الذي يراقبني) لديه معرفة أفضل بحالتي النفسية من معرفتي بنفسي. وقد يقول أي إنسان إن حالتي على هذا النحو، وبعيدًا تمامًا عن كونها حالة شخصية، هي في الحقيقة عكس التشخيص السابق، وقد نسميها الشخصية العكسية، وبالطبع ستكون الشخصية العكسية هي أيضًا قدرنا عندما نرتكب أخطاءً. فحينما اعتقد مالفوليو Malvolio بحماقة أن أوليفيا Olivia تحبه، سخر بعض أهل بيته من وهمه، ولكنه هو نفسه تمسك باعتقاده. وبذلك يكون قد أكد أنه لم يخدع. وهكذا، فالخطأ يتضمن شقين: الأول هو بين الشخص الذي ارتكبه وبين الحقيقة. والآخر بين ذلك الشخص وبين الشهود على الخطأ. وكما رأينا، فقد كرس ديكارت الكثير من التفكير في «التأملات» للشق الأول من هذا الخلاف. وأخيرًا فسَّره بأن بيَّن أن فينا ملكة للمعالجة المثالية سماها «الإرادة». ولكنه أيضًا كان واعيًا تمامًا للشق الثاني. ففي رسالة نوفمبر 1646، عندما كان يتغنى بالثناء على الانفعالات، أخبر شانو أنه اتخذ من الأبيات التالية شعارًا له:

الموت الحزين ينتظره

ذلك الذي يعرفه الجميع جيدًا

ولكنه لا يعرف الموتى

وهكذا قرر ألا يؤلف مزيدًا من الكتب[3]. فكَّر مرة أخرى في «التأمل الثاني». وفكَّر في ديكارت وهو ينظر من نافذته إلى تلك المخلوقات التي يسميها «رجالًا» بينما قد يكونون آلات ذاتية الحركة تلبس قبعات ومعاطف. والافتراض هنا يشير إلى وجود فجوة بين ذاته وبين الآخرين: إنه على معرفة مباشرة بحالاته العقلية. أما بالنسبة لأي شخص آخر، فعليه أن يستدل على هذه الحالات، بل ويستدل أيضًا ما إذا كانت موجودة على الإطلاق. حسنًا: وفي شعار 1646 أشار أيضًا إلى فجوة، ولكن هذه المرة من الطريق الآخر الأطول. فالناس الآخرون قد يعرفون ما هي انفعالات ديكارت أو معتقداته الخاطئة، بينما هو لا يعرف شيئًا عن نفسه، أو ربما لا يستطيع أيضًا أن يعرف– مرة أخرى، إنه يقف على مسافة من الآخرين – إنها فيما يبدو صورة ملائمة تمامًا للمذهب الديكارتي.

ومع ذلك، في كتاب سينشره (وصمم عليه على الرغم من ذلك) بعد ثلاث سنوات من رسالته إلى شانو، ستتآكل هذه المسافة بطريقة هامة، لكن دعنا نلقِ نظرة على هذا التطور، وستكون تلك هي نظرتنا الوحيدة على سيكولوجية ديكارت الأخلاقية.

إن «انفعالات النفس» ليس بالنص المغري. والحقيقة أن هناك شكًّا في أنه كان مقروءًا بشكل واسع أيام ديكارت أو بعده، وشكل الكتاب نفسه لا يساعد على قراءته. وبالتوافق مع تنويه تمهيدي بأن الكتاب سيدرس الانفعالات دراسة علمية (كما يدرسها العالم الفيزيائي: AT11, 326 – CSM1 , 327) تم التعامل مع القارئ عبر سلسلة متعاقبة من الفقرات المرقمة، منها 212 فقرة أشبه بالطريق المتعرج المليء بالشقوق إذا ما قورن بالتسلق السلس الناعم للتأملات. وقبل وفوق مظهره العلمي الفيزيائي، كانتِ التفاصيل معقدة للغاية. ويقع الكتاب في ثلاثة أجزاء، خصص ديكارت الجزأين الأخيرين لفهرسة وتعريف ووصف ومناقشة أكثر من 40 انفعالًا. وبطريقة ليست بالغريبة، وجد القارئ نفسه غارقًا في التفصيلات الفرعية مع صعوبة مماثلة في تبين المسار العام. وقد لا يكون هناك مسار عام فيما وراء ما قرره المبدأ القائل بأن الانفعالات «كلها خيِّرة بالطبيعة. وأنه ليس بأيدينا شيء لتجنب سوء استخدامها أو الإسراف فيها» (فقرة 6 – AT11, 485 – CSM1 , 403: 211). وهذا يعني على سبيل المثال أن انفعالات مثل الكراهية أو الضغينة والحسد والجبن والاستهزاء هي خيِّرة بطبيعتها. بينما الوقاحة والجحود (والتي هي سيئة بطبيعتها) ليست مشاعر أو انفعالات على الإطلاق، ولكنها أساليب للسلوك تستحق اللوم. وفي الصفحات القادمة، سأناقش جزءًا صغيرًا جدًا من العمل ككل، ولكني سأحصر نفسي في خيط واحد من نسيجها الواسع. الخيط الذي يبدأ بدراسة «الدهشة» Wonder.

ولنبدأ أولا بخلفية سريعة. فكلمة «انفعال» (Passion بالفرنسية) هي كلمة ديكارت الوحيدة لما نطلق عليه اليوم مجموعة كبيرة من الأسماء، مثل «شعور» أو «مزاج أو حالة نفسية» أو «عاطفة». وفي تتبعه للمؤلفين الأوائل، اعتقد ديكارت أيضًا بأن هناك انفعالات أصليَّة أو بدائية. أصلية بمعنى أن كل الانفعالات الأخرى (سنسميها انفعالات «خاصة») هي أنواع أو مركبات منها. فالمرح – مثلا – نوع من الابتهاج (فقرة 210). والسخرية هي

مركب من البهجة والكراهية: وقد تكون البهجة لسوء الحظ من نصيب شخص مكروه (فقرة 178). أما الانفعالات الخاصة، فعددها كبير وغير محدد (فقرة 68). في حين أن الانفعالات الأصلية فعددها لا يتجاوز الستة إذا شئنا الدقة[4]. تلك هي الدهشة والحب والكراهية والرغبة والبهجة والحزن (فقرة 69). دعنا إذن نركز أنظارنا على أولها في القائمة «الأول على كل الانفعالات» (فقرة 53).

وبلغة ديكارت الفرنسية، فإن هذه الكلمة تعني «الإعجاب» Admiration. وهي كلمة ليس من السهل ترجمتها حتى في اللغة الفرنسية الحديثة. فالإعجاب كما يفهم عادة هو ما تشعر به حينما ترى أهرامات مصر، إحدى عجائب الدنيا السبع. وبهذا المعنى تكون «الدهشة» هي الترجمة الإنجليزية المناسبة، أما «التعجب» Marvel فهو شيء آخر. ومع ذلك، فهاكم ما كتبه ديكارت:

> **حينما نلتقي لأول مرة بشيء يذهلنا ويفاجئنا، ونحكم بأنه شيء جديد، أو يختلف اختلافًا شاسعًا عما عرفناه من قبل، أو يفترض أن يكون كذلك، فهذا يجعلنا ندهش** Wonder، **ويصيبنا الذهول** Astonished (فقرة 53, AT11, 373 – CSM1 :350).

وبناءً على هذا الشرح، لن تشعر بالدهشة حينما تنظر إلى الأهرامات للمرة الثانية، أو ستشعر بها ولكن فقط حال رؤيتك لتفصيلة من التفاصيل فاتتك من قبل. والتعريف يجعل من الممكن أيضًا للإعجاب أن يكون سلبيًا، بما في ذلك مثلا استجابتك لوجبة لا طعم لها قدمت لك في مطعم أنيق. فإذا استندنا للفقرة 53، سيبدو «الرعب أو الرهبة» آنذاك هو الترجمة الأفضل، لأنه سيترك متسعًا لازدواجية الشعور، متسعًا للزيادة والنقصان معًا: فكثير من طلبتي سيعبِّرون عن الأهرامات بكلمة «مرعبة أو رهيبة» Awe-some أما أنا فسأصرح وأنا سعيد بأن وجبتي في المطعم كانت «مرعبة أو رهيبة» Aw-ful. وكما حدث، فالفرنسية العامية اليوم بها كلمة تحمل بالضبط المعنى المزدوج الذي أغرم به ديكارت: إنها الصفة «رهيب أو فظيع» Terrible التي يمكن أن نصف بها كلًا من الأهرامات والوجبة!

ومع ذلك، دعني أحتفظ بكلمة «الدهشة» أو «التعجب» باعتبارهما ترجمتي الفصحى، ودعنا أيضًا نحتفظ في الذاكرة، التأكيد على دلالة المفاجأة التي تتضمنها،

والتي يصر عليها ديكارت. فقد قيل لنا على سبيل المثال (فقرة 72) إن «المفاجأة خاصة بهذا الانفعال»، ثم بعد ذلك مباشرة (فقرة 75) «إننا ندهش ولكن فقط بالنسبة لما يظهر لنا أنه نادر وفوق العادة». هكذا إذن! والحقيقة أننا على وشك الالتقاء بنوع خاص من الندرة.

فالبشر لديهم الفرصة للتعجب من أشياء كثيرة في حياتهم، ولكنَّ هناك هدفًا واحدًا -فيما يعتقد ديكارت- له إغراؤه الخاص – هو ذواتهم الخاصة بهم، ولكن ليس مجرد أي شيء في تلك الذوات، بل صفة واحدة بعينها:

> **151. [هذا] الانفعال جدير بالملاحظة عندما نشير به إلى ذواتنا – أي عندما يكون هو جدارتنا، والذي به نستحق التقدير أو الاحتقار. 152... إنني لا أرى سوى شيء واحد هو الذي يمكن أن يعطينا سببًا وجيهًا لتقدير ذواتنا. وأقصد بذلك استخدام إرادتنا الحرة، وما نملكه من سلطة على اختياراتنا. ذلك لأنه لا يوجه إلينا مديحًا أو لومًا منطقيًا إلا بمقتضى الأفعال التي تعتمد على هذه الإرادة الحرة، وهي التي تجعلنا بطريقة معينة أقرب شبهًا بالله، والتي تجعلنا سادة لأنفسنا، ولكن بشرط ألّا نفقد بجبننا ما وهبته إيانا من حقوق.**

هذه السطور نجدها قريبة من بداية الجزء الثالث (AT11 , 444-5 – CSM 1, 383-4) وقد اقتبست كلا النصين بنوع من الإسهاب نظرًا إلى ما يخبراننا به، وما سيؤديان إليه.

ولعلنا نلاحظ أن كلتا الفقرتين لا تتكلمان عن «التعجب»، بل عن تقديرنا لأنفسنا. غير أن هذا لا يعني فرقًا ذا أهمية كبيرة، لأن التقدير Esteem (تبعًا للفقرة السابقة على الفقرتين اللتين اقتبستهما) هو نوع من الدهشة، وله امتداده الزمني. تخيل معي السيناريو التالي: في أحد الأيام، خطرت ببالي فكرة أن لي إرادة حرة، وملأتني هذه الفكرة بالدهشة من نفسي: إنني قريب الشبه بالله. هذا الوجدان بقي حيًا وإن لم يكن بنفس شكله الحيوي في بدايته. ولكن فيما يصاحبه من شعور بتقدير الذات: وسيبقى حيًا دائمًا ما لم أفقده بالجبن. انظر التحذير الأخير للفقرة 152. ومن الواضح أن هناك الكثير مما يستوجب التفكير فيه هنا. فما هي بالضبط فكرة الإرادة الحرة التي جعلتني أقدِّر نفسي هذا التقدير السامي؟ وما نوع التقدير الذاتي الذي تعززه الإرادة الحرة؟ ولماذا يهددها الجبن؟ والجبن في ماذا؟ وكما قلت من قبل، فإن أسلوب الشذرات والإيجاز المحكم الذي

كتبت به «الانفعالات» سيجبر الواحد منا في الغالب على اللجوء للتكهنات عما عساه يكمن وراء النصوص. وكلي أمل في أن أجعل تكهناتي في حدها الأدنى بأن أمعن النظر في النصوص الأخرى.

ولنبدأ أولًا بالإرادة الحرة (Libre arbiter). وقد أشير إليها عددًا من المرات في الصفحات الافتتاحية من الجزء الثالث، ووصفت أيضًا بأنها عجيبة Marvelous في مقطع واحد (فقرة 160)، ولكن لم يخبرنا أحد بالمرة ماذا تساوي، أو لماذا يتوجب علينا أن نتعجب؟ ولمزيد من الفهم، سيكون من المفيد أن نتحول للكتاب الذي ألفه ديكارت قبل بضعة أعوام. وأقصد «المبادئ»، لأنه في هذا الكتاب نوقشت الإرادة والحرية على نحو مسهب إلى حد ما. (فقرات 37-43 من الجزء الأول AT 8a , 18-21 – CSM1 205 ,-) من فضلك، لاحظ أنني لم أعد إلى «التأمل الرابع».

وكتاب «المبادئ» لم يشِر لمعنى التعجب، ولكن يبدأ تفسيره للإرادة الحرة بالعبارة التي تقول إن: «الكمال الأسمى للإنسان يكمن في أنه يفعل بحرية أو باختياره». ذلك هو عنوان الفقرة 37، ثم تشرح الفقرة السبب في كون الحرية هي ذلك الكمال الأسمى: فوجودها يعني أننا لسنا ماكينات أو آلات، إننا «بطريقة خاصة أرباب أفعالنا». وبعبارة أخرى (فقرة 41) أن أفعالنا الحرة غير مقدَّرة سلفًا. والآن، قد تسأل: كيف عرف ديكارت، وكيف عرفنا أنها كذلك؟ وستأتيك الإجابة سريعًا في (عنوان الفقرة 39): حرية الإرادة واضحة بذاتها. ثم بعد ذلك بفقرتين: «إن لدينا مثل هذا الوعي اليقيني بالحرية واللامبالاة الموجودتين فينا، حتى أنه لا يوجد أي شيء يمكننا أن ندركه أكثر وضوحًا أو أكثر كمالًا منهما» (AT8a, 20- CSM1 , 206). لاحظ كلمة «اللامبالاة» Indifference: فكما رأينا، هي مصطلح للإمكانية، يدل على القدرة على الفعل أو عدم الفعل. فعندما أمارس تلك القدرة، فإن فعلي يبدأ مني، لا يحتمه ولا يفرضه أي عامل مسبق. وتكون الإرادة الحرة بهذا المعنى هي قدرة على البداية المطلقة: ونعود فنكرر أننا «بطريقة خاصة أرباب أفعالنا». وعلى الرغم من أن ديكارت لم يعقد المقارنة في «المبادئ» فإن الواحد منا يستطيع أن يتبين بسهولة كيف يمكن أن تؤدي فكرة هذه الحرية إلى سلسلة الأحداث العقلية التي وصفت في «الانفعالات» بأنها تشبيه أنفسنا بالله. إذن فالله غير مبالٍ أيضًا[5].

أضف خيطين آخرين لتكتمل الحبكة الروائية. الأول هو مزيد من التقابل بين الكائنات البشرية من جهة، وبين الآلات من جهة أخرى، فنحن البشر يمكن أن نتلقى المديح والثناء على الطريقة التي نسلك بها. أما الماكينات فلا: «فالثناء يكون من نصيب من صمم هذه الأدوات وركبها بدقة. وهو بتركيبه لها، كان يعمل بحرية وليس تحت وطأة الضرورة» (فقرة 37). لقد كان يجب على ديكارت أن يحصر الثناء في نوع خاص، أقصد الثناء الأخلاقي. وعلى الرغم من ذلك، يمكننا أن نثني على ساعة ما لدقتها. ولكن مع التسليم بهذا الحصر، سنواجه الآن لغزًا قديمًا. نعم، نحن نثني على البشر فعلًا من حيث مقدرتهم كعوامل أخلاقية، ولكن كيف نبرر الثناء إذا كان يقتضي أن تكون أفعالهم الحرة غير مقدَّرة سلفًا؟ وعلى الرغم من كل ذلك، فنحن لدينا أيضًا المصمِّم: الله. فكل ما يحدث في العالم، بما في ذلك ما يسمى بأفعالنا الحرة قدَّرها المصمِّم سلفًا، وهو ما نص عليه ديكارت بمنتهى الصراحة في الفقرة 40: «من عدم التقوى أن نفترض أن في مقدورنا أن نفعل أي شيء على الإطلاق ما لم يكن مقدرًا منه [الله] بالفعل». الأمر الذي يقودنا في الحال للسؤال: كيف يمكن لنفس الفعل أن يكون مقدَّرًا سلفًا وفي نفس الوقت غير مقدَّر سلفًا؟ وكانت إجابة ديكارت بسيطة: من الممكن أن يجتمع الأمران معًا، ولكن ليس علينا أن نحاول فهم كيف يحدث ذلك:

> **ليس لدينا الإدراك الكافي [لقدرة الله] لنفهم كيف تترك أفعال الناس الحرة غير مقدَّرة سلفًا. ومع ذلك... فهو أمر يتنافى مع العقل. لأننا ببساطة لا ندرك أي شيء مما نعرفه، يكون بحكم طبيعته الحقيقية ممتنعًا على الإدراك، ونشك في شيء آخر ندركه إدراكًا عميقًا، ونعلم بالتجربة وجوده في أنفسنا.**
>
> (فقرة AT8a, 20 – CSM1 , 206: 41).

مرة أخرى، علينا أن نؤلف مع عظمة الله أساسًا إضافيًا آخر للتعجب.

أما بالنسبة «للمبادئ» فليس هناك ما يمكن أن يقال أكثر من ذلك. ولذلك دعنا نعد «للانفعالات» وإلى الشعور بتقدير الذات، حيث يقال إن التقدير الحقيقي لإرادتنا الحرة قد تربَّى فينا. وكان لديكارت اسم لهذا الشعور. فقد سمَّاه «الجود أو الكرم» Generos-ity (فقرة 153) وهو نوع من التقدير، وبالتالي نوع من الدهشة، ويمكن للجود أو الكرم أن يلعب دورًا بارزًا في حياتنا. دورًا خطط له ديكارت في الجزء الثالث والأخير من «الانفعالات»، وستكون صفحاتي الأخيرة عن هذا الدور.

مرة أخرى، نحن في لقاء مع كلمة استخدمت بمعنى واسع أكثر من المعتاد. وكما أشار ديكارت في الفقرة 161، فقد أراد بهذه الكلمة أن يعيِّن الشعور أو الفضيلة التي اعتاد فلاسفة الأخلاق على تسميتها «بالشهامة» Magnanimity بما في ذلك، ليس الأفكار والمواقف تجاه الكائنات البشرية الأخرى فحسب، بل وأيضًا – وربما بشكل أساسي أكثر – الأفكار والمواقف تجاه أنفسنا. ولا ننسى أن الكرم هو نوع من التقدير الذاتي. وفيما يزيد عن اثنتي عشرة فقرة أو ما يقرب من ذلك، من الجزء الثالث، سيرسم ديكارت صورة للشخص الكريم. ولكن وصفه جاء بعبارات عامة، وأحيانًا بشكل موجز للغاية، لذلك قد يكون من المفيد أن ندرس مثالا وإن كان شبه خيالي.

اسمي لويس دي بريتّيفي L. De Bretteville. وأنا تلميذ في الصف الثالث في مدرسة لافليش (انظر ملحق الفصل الرابع). وأنا حزين عندما أقول إنني طالب بتقدير D (حيث D تعني أن نتيجته موضع شك dubious)، ولذلك أنا أجلس في الصف الأخير من الفصل، ولكنني كريم المحتد ذو حسب، وحيث إنه «لا توجد فضيلة تتأثر بالأصل الكريم أكثر من تلك التي تجعلنا نقدر أنفسنا بقيمتها الحقيقية» (فقرة 161). لذا، فأنا أقدر نفسي حق قدرها وبقيمتها الحقيقية – تلك القيمة هي أنني صاحب إرادة حرة. ومن ثم فأنا كريم. فعلامَ يبرهن هذا؟ وكيف يؤثر في أفكاري وأفعالي؟ أولا، إنه يعني أنني لا أشعر بالحسد أو الغيرة من زملائي في الصف الذين يجلسون أمامي في مقدمة الفصل. إنني لا أشعر بشيء لأنني لا أظن نفسي أقل منهم (فقرة 154). إنني أنعم بشعور لا يقل عن شعورهم بأنني مخلوق ذو إرادة حرة. وأستطيع على نحو لا يقل عنهم استخدام تلك الإرادة لتحقيق إنجازات طيبة. وبهذا المعنى، فإنني أعتبر نفسي ندًا لهم، مما يؤهلني لأن أكون صديقًا وليكن لجان دي لابورت J. de la Porte (انظر مرة أخرى إلى ملحق الفصل الرابع) زميلي بالمقاعد الأمامية، ولا أقل عنه نبلًا وشرفًا. وعلى الرغم من أنني أجلس بالخلف. فرأسي مرفوع غالبًا، وكتفاي ليسا منحنيين، ولا أسعى لاكتساب الحظوة لنفسي عند أحد، ولا أتزلف لأحد. وشأني شأن الجالسين في المقاعد الأمامية، أجد نفسي مؤهلًا لأن أرفع يدي وأسأل سؤالًا، وأتوقع من الأب ڤاتير Vatier مدرس الفصل، أن يعيرني الكثير من الانتباه كما يفعل مع زملائي في المقاعد الأمامية. ومع ذلك، إن لم يفعل لن أشعر بالغضب أو الاستياء، لأن هذه المشاعر لا أعيرها انتباهًا.

وهكذا «فالكرم يفيد كعلاج لكل صور الاضطراب في الانفعالات». وهذا هو عنوان الفقرة 156. وبالطبع، فإن ما يسري عليَّ يسري أيضًا على جان لابورت. فهو إن كان كريمًا، فهو لن يشعر بالتعالي أو التميز على أي إنسان، على الأقل ليس كثيرًا.

> **كما هو الحال مع [الناس الكرماء] الذين لا يعتبرون أنفسهم أقل منزلة من هؤلاء الأكثر ثراءً أو شرفًا، أو حتى هؤلاء الأكثر ذكاءً أو معرفة أو جمالًا، أو أقل بوجه عام من كل من يتجاوزونهم في أي كمال آخر. كذلك هم أيضًا لا يعتبرون أنفسهم أعلى قدرًا ممن هم دونهم. ذلك لأن كل هذه الأشياء يرونها تافهة بالمقارنة مع الإرادة الخيِّرة، والتي بها وحدها يقدّرون أنفسهم، والتي يفترضون أيضًا أنها موجودة - أو على الأقل قابلة - لأن توجد في كل شخص آخر** (فقرة 154: AT11, 446 -7 – CSM1 , 384).

وبهذه الطريقة، لا يعد الكرم مجرد مانع للمشاعر الشريرة، ولكنه أيضًا معادل رفيع المستوى: ولا جدل أنني أينما جلست، فإن الكرم يجعلني ندًا ونظيرًا لكل طالب في الصف.

وربما يقف ديكارت خارج الأعراف بتأكيده الشديد على علم أسباب الأمراض والمشاعر Etiology. تذكَّر أنه نسب نشأة الكرم للخبرة الشخصية بالخشية والرهبة. «إنني كائن حر مثل الله»، ولكن بقدر ما تمضي الفضيلة ذاتها في طريقها، فإن ديكارت -فيما يبدو - لا يقول سوى القليل بصدد ما لم يؤكد عليه فلاسفة الأخلاق بالفعل منذ أرسطو[6]. وعلى الرغم من ذلك، كانت الشهامة هي أكثر الفضائل ثناءً وتمجيدًا عبر ألف عام. وهكذا، يبدو المديح الديكارتي عاديًا ومملًا تمامًا - على الأقل من النظرة الأولى. ومع ذلك، عندما يتمعن الواحد منا بدقة أكبر، سيجد أنه من الصعب أن يتفادى الشعور بأن هناك ما هو أكثر - بطريقة أو بأخرى- مما يمكن أن يقال عن القصة كما هي حتى الآن، فالمسألة ليست مجرد أن نلتقي بمزيد من الفصول في الكتاب، بل الملاحظة الغريبة والملغزة هي بالأحرى التي تجعلنا نتوقف ونفكر. دعني أركز على واحد أو اثنين من هذه الأشياء الغريبة.

خذ الكلمات الافتتاحية في الفقرة 152 التي اقتبستها قبل بضع صفحات: «إنني لا أرى سوى شيء واحد هو الذي يمكن أن يعطينا سببًا وجيهًا لتقدير ذواتنا. وأقصد بذلك استخدام إرادتنا الحرة». فهل هذا يعني أن كتابة جان دي لابورت لمقالات

بارعة لا يعطيه سببًا لتقدير ذاته؟ ألم يكن ديكارت في هذا ضيق الأفق إلى حد ما؟ وهي ملاحظة لم تأتِ بالمصادفة: فهو سيكررها مرتين وليس مرة واحدة. ففي الفقرة 157 يقول: «كل من لهم في أنفسهم رأي حسن مهما يكن السبب، لا يملكون كرمًا حقيقيًا، بل زهو وغرور فارغ ولا أكثر، والذي يكون دائمًا هو البديل». وفي الفقرة 158 يقول «إن أي سبب آخر لتقدير الذات مهما يكن، يجلب غرورًا بالغًا يستحق اللوم». إذن، بناءً على هذا التفسير، قد يشعر جان دي لابورت بالسعادة لكتابته مقالات بارعة، ولكنه غير مسموح له أنه «يكون له رأي حسن» في نفسه، فالرضا مقبول، أما تقدير الذات فمرفوض.

ومع ذلك، ربما يكون هناك مخرج، ففي وسعنا أن نقول إن المقالات الممتازة تؤهل بالفعل مؤلفها لتقدير الذات، ولكن بطريقة ملتوية: بمعنى أن يتصور أن هذه المقالات هي إنجازات ما كان لها أن تتحقق لولا إرادته الحرة. وعلى الرغم من ذلك، فكل كلمة وكل جملة أبدعها قلمه، يرجع الأمر فيها إليه وحده، يكتبها أو لا يكتبها. ونفس الشيء يصدق على المتسلق - مثلا - الذي تسلق للتو الجانب الشمالي من جبل إيجر. ونحن لو فكرنا جيدًا في السبب الذي يجعل شخصًا يحقق إنجازًا ما بفضل إرادته، سنجده مختلفًا جدًا عن استمتاعه بنظراته الثاقبة أو أي موهبة منحته إياها الطبيعة. هؤلاء لا يكشفون إلا عن التفاهة. في حين أن الطالب أو المتسلق في المقابل، لم يكف مطلقًا عن أن يكون كريمًا. فإذا سلمنا بذلك، فإن هذا الخط الدفاعي يوسع إلى حد ما من فكرة الكرم، إن كانت الفكرة تتحمل التوسع.

مهما يكن، فربما نرغب أيضًا في الانطلاق في اتجاه آخر - تحثنا عليه مراوغة أخرى في النص. انظر إلى نفس الفقرة 152، ولكن إلى السطر الأخير هذه المرة: أقصد التصريح بأن الإرادة الحرة تجعلنا أقرب شبهًا بالله «بشرط ألّا نفقد بجبننا (Lacheté) الحقوق (Droits) التي منحتنا إياها». هنا نجد بالتأكيد كلمات تثير التعجب - أعني التعجب بالمعنى الديكارتي. فالحقوق التي يتوجب علينا أن ننشدها لا تثير التعجب. هكذا كان قرن ديكارت حينما دخلت هذه الحقوق المشهد، ولكننا في هذا المثال نريد أن نعرف المزيد: ما الحقوق التي تعطينا إياها إرادتنا الحرة؟ وكيف يحرمنا منها جبننا؟ وماذا نعني بالجبن؟ ويلتزم ديكارت الصمت المطبق، وأنت لو فتشت في أي موضع من

الكتاب، فلن تجده يعود للموضوع صراحة. وإذا كان قدرنا أن نرضخ لهذا الصمت، فما نملكه هو أن نفكر فحسب، وربما يفيدنا في ذلك أن نعود لحجرة الدراسة في مدرستنا لافليش، ولكن هذه المرة لطالب آخر من المرتبة D (أي نتيجته موضع شك) سنسميه جوزيف سالينفست J. Saillanfest ويجلس أيضًا في المقاعد الخلفية.

وشأنه شأن زملائه في الفصل، فإن سالينفست مؤهل لرفع يده ليسأل ما يشاء من أسئلة، ومؤهل لأن تؤخذ أسئلته على محمل الجد. وشرعية حقوقه تنبع من الحقيقة المجردة وهي أنه طالب، أي إنسان وليس آلة، ويستحق الاحترام. ولكنه قد يفقد أيضًا هذه الحقوق إذا كانت أسئلته – مثلا- وقحة أو فارغة دائمًا. ويمكن للأب ڤاتير أن يتجاهل يده المرفوعة ببساطة، فقليل من الحقوق غير قابلة للتحويل لشخص آخر. وغالبيتها يمكن أن تفقد من خلال الأفعال الآثمة أو الشريرة. حتى الآن، الأمر واضح. ولكن لو توسعنا في معنى الكلمة قليلًا، حينئذٍ يجوز لنا أن نتكلم أيضًا عن الخسارة أو «الفقدان»، ولكن بالنسبة لموقف من نوع آخر. تخيل أن سالينفست التزم الصمت بسبب الضحكات الساخرة التي أطلقها بقية زملائه في الفصل من أسئلته السابقة. لقد تخلى الآن عن حقه في الكلام خوفًا من الاستهزاء، وليس لذات التخلي: ويمكننا أن نقول إنه فقد هذا الحق – فقده لجبنه. ونستطيع أن نتوسع في معنى هذه الكلمة الأخيرة لنغطي كذلك نوعًا أكثر راديكالية من الفقدان. تخيل أن سالينفست – وبسبب وضعه المتدني في الصف – رأى نفسه غير جدير حتى بحق الكلام في المقام الأول. يجلس منكفئًا على كرسيه، منكس الرأس، متذللًا لمدرسه وزملائه. حالته هذه هي حالة من حالات الذل أو العبودية، أولاد العم القريبين من الجبن. وخسارته الآن هي خسارة قانونية، سببتها رؤية معينة لنفسه: لقد خسر احترامه لنفسه.

دعنا نعُد للسطر الأخير من الفقرة 152، وإشارته المبهمة للحقوق. فعند قراءة هذا السطر الذي اقترحته، وأنا ألتمس التوضيح عن طريق قصص طلبة مدرسة لافليش، وجدنا ديكارت يعبر عن الفكرة التالية: نحن نشبه الرب، أسياد على أنفسنا، بشرط ألا تؤدي عبوديتي وذلِّي لأن أفقد احترامي لنفسي الذي مكنتني منه إرادتي الحرة. إذن، فالشرط يتعلق بالخنوع واحترام الذات. وبالطبع، فأي منا يريد أن يسأل: كم مرة جاء ذكر هذه العبودية فعلًا في النص. حسنًا: من المؤكد أن ديكارت تحدث عن العبودية،

وسمَّاها «دناءة أو سفالة» Bassesse أو «تذللًا معيبًا» Humilite vicieuse وخصص الفقرة 159 (AT11, 450 – CSM1 , 386) لوصفها. والمواقف شبه الفيزيقية وشبه العقلية المميزة موجودة: فمن ناحية الأساس الروحي، قيل لنا إنه «شعور بالضعف والوهن». بمعنى أنهم «يذلون أنفسهم بشكل مخجل أمام هؤلاء ممن يتوقعون منهم فائدة أو مصلحة. والأهم أن الدناءة – فيما يقال – تقف على طرفي نقيض مباشرة مع الكرم. تناقض تم التعبير عنه أيضًا في القرن السابع عشر على أساس إيمان الشخص بنفسه في مقابل عدم إيمانه بأنه يستحق حقوقًا معينة، فالشخص الكريم يؤمن بأنه أهل لهذا الاستحقاق، والشخص الذليل يؤمن بأنه ليس أهلًا لذلك.

من ناحية أخرى، فديكارت لم يتكلم أبدًا عن «احترام الذات». وصمته هذا لا بد أن يؤخذ بجدية لأنه يشير إلى قسمة هامة. ويمكننا أن نركز عليها بأن ننظر إلى الوصف الذي أعطاه في الفقرة 164 عن الاحترام ذاته (AT11 , 455- 6 – CSM1 , 388-9). فبعد أن أشار إلى أننا يمكن أن نمنحه صوابًا أو خطأ، استطرد قائلًا:

كلما كانت نفوسنا أكثر نبلًا وكرمًا، كنا أكثر ميلًا لأن نؤدي لكل ذي حق حقه... فنحن لا نكره أن ننسب كل الشرف والاحترام للرجال، كل بحسب منزلته، وبحسب ما يملكه من سلطة في العالم.

من فضلك، لاحظ ما أطلق عليه هنا «حق» الشخص. إنه الاحترام والشرف الذي ينحاز للمنزلة والسلطة التي يملكها الشخص. فالمنزلة والسلطة لهما وزنهما بالطبع. فالأب ڤاتير له منهما أكثر مما لبواب المدرسة. وهكذا، فالاحترام أيضًا له وزنه: وما يحمله الطلبة من الاحترام للأب، أكثر مما يحملونه للبواب. على أي الأحوال، لا يوجد أي شيء لافت للنظر في هذه الطريقة من الكلام – فالاحترام، مفهومًا على هذا النحو هو موقف معترف به تقليديًا وتقره الأعراف.

وهكذا، فالاحترام مفهومًا على هذا النحو (ودعني أسمِّ ذلك بالاحترام العددي أو ذي الدرجات) ليس عنصرًا أساسيًا من مقومات (الكرم الحقيقي)، بل هما – إذا شئنا الحقيقة – متنافران بشكل ما، وهو ما صرح به ديكارت نفسه. فلماذا يؤكد في موضع آخر أن الرجل الكريم لا يكره أن يوصف بالاحترام؟ وأين ما بينهما من توتر؟ انظر مرة أخرى إلى الفقرة 154. وتأمل في تصنيف التقدير الذي تصفه:

كما هو الحال مع [الناس الكرماء] الذين لا يعتبرون أنفسهم أقل منزلة من هؤلاء الأكثر ثراءً وشرفًا، أو حتى هؤلاء الأكثر ذكاءً أو معرفة أو جمالًا، أو أقل بوجه عام من كل من يتجاوزونهم في أي كمال آخر. كذلك هم أيضًا لا يعتبرون أنفسهم أعلى قدرًا ممن هم دونهم (AT11, 446-7 – CSM1 , 384).

كذلك، قد يحترم لويس دي بريتيڤي الأب ڤاتير أكثر بكثير من احترامه للبواب. ولكنه في نفس الوقت سيقدِّرهما كلاهما بشكل متساوٍ، حيث إنه بحساب التقدير يعتبر نفسه متساويًا معهما كلاهما. أي ليس أدنى من الأب ولا أعلى من البواب (بصرف النظر عن الظرف الموجود في الاقتباس). إذن فالتقدير الذي يتوافق مع الكرم يقوم على المساواة المطلقة وليست العددية. وغالبًا ما نستخدم اليوم كلمة «احترام» لنعني بها هذا الموقف، فنحن نتكلم عن احترام البواب بوصفه «شخصًا» واحترام استقلاله وحقوقه. ونتكلم أيضًا عن احترام أنفسنا. من ناحية أخرى، فديكارت يعمل من خلال كلمتين (أو ربما عالمين؟): الأولى مرتبطة بالمنزلة والشرف، وهي الأقدم، والأخرى والتي كان مستعدًا لأن يربطها بالأولى ولو بشكل سريع، هي امتلاك الحقوق. وبالطبع هو لم يتكلم عن الاستقلال أو الأشخاص (بالمعنى الرصين الذي نقصده) والذي يعبِّر عنه المعجم اللغوي، وكلمته هي الكرم.

والآن نستطيع أن نفهم لماذا كان على ديكارت أن يوجه اللوم لكل تقدير للذات لا يستند لفكرة الإرادة الحرة. تذكر الفقرة 157: «كل من لهم في أنفسهم رأي حسن، مهما كان السبب، لا يملكون كرمًا حقيقيًا، بل فارغ فحسب». لقد تحول العار ليصبح من نصيب «من لهم رأي حسن في أنفسهم» عندما يكون الرأي عن شخص. فجان دي لابورت، طالبنا من أصحاب الفئة A مؤهل للاعتقاد بأنه يستحق احترامًا أكاديميًا أكبر من هؤلاء الجالسين في المقاعد الخلفية: فعمله أفضل، ومنزلته أعلى، فهو يجلس في الصف الأمامي، ولكنه بمقتضى هذا التفسير غير مؤهل أن يكون له «رأي حسن في نفسه، لأن ذلك يعني أن تقديره لأصحاب المقاعد الخلفية سيكون أقل، فهم لا يحظون إلا بالقليل من انتباه المدرس. ولا يحق لهم أن يسألوا أسئلة إلَّا النزر اليسير. وباختصار يعتبرهم طبقة أقل شأنًا. ذلك الموقف يمثل التفاهة والغرور. لذلك، انصب استهجان

ديكارت على ذلك المعنى الضيق الذي أعطاه لفعل «تقدير» وفعل «له رأي حسن في» عندما يكون المفعول به هم الناس (بما في ذلك الشخص نفسه)، فنحن مؤهلون ليكون لنا رأي حسن في أنفسنا، ولكن فقط على أسس لا تباعد بيننا وبين الآخرين. أسس نشارك فيها جميعنا كمخلوقات ذات إرادة حرة.

بقيت بعض الأفكار التي نحب أن نختتم بها، فهؤلاء الذين يراسلون ديكارت ويكتبون رسائلهم باللاتينية أو الفرنسية قد يواجهون بعض الصعوبة في صياغة السؤال التالي، ولكن بالإنجليزية قد يكون أمرًا بسيطًا: بمعنى كيف أمكننا في كثير من الأحيان، وفي مراحل حاسمة من حياة ديكارت، أن نواجه مقاطع مثل «ذات» Self و «ذوات» Selves؟ وأنت لو فكرت بعض الشيء لن تجدها مسألة هينة.

عد بنا إلى الوراء، وألق بنظرة على «التأمل الثاني»، ستجده يبدأ بالكوجيتو. الأمر الذي يدفع ديكارت لأن يتساءل في الحال: (AT7, 25 – CSM2 , 17) ما عساه يكون هذا الكوجيتو أو «هذا الأنا» Ego ille الذي يعرف الآن أنه موجود، وما طبيعته؟ فيكتشف ديكارت أنه «نفس الأنا» idem ego الذي يفكر ويتخيل وله إحساسات. وأن أيًا من هذه الفاعليات لا يمكن أن تنفصل عن «نفسي» Ego Ipse. (AT7, 29 – CSM2 19 ,) واكتشف أيضًا أنه ليس من المهم أن تكون معرفته بالشمع الذي يتأمله الآن صادقة وحقيقية، فهو يعرف «نفسه أفضل» (AT7, 33 – CSM2 , 22) لأن الفكر دائمًا ما يكون مصاحبًا لتفكيره في نفسه. هذا هو «التأمل الثاني».

فإذا كان ثمة شيء يمكن أن يلعب دورًا رئيسيًا في المرحلة التالية فهو «نفسي» My Self. فديكارت يعتقد أنه لن يعرف أي شيء في العالم بجانب «نفسه» ما لم يكتشف في عقله فكرة لا يستطيع هو «ذاته» أن يبدعها (AT7 , 42 – CSM2 , 29). وللعناية الإلهية، اكتشف بالفعل فكرة واحدة لا يمكن أن تكون قد جاءت «منه» وحده (Ego Solus) – إنها فكرة الله (AT7, 45 – CSM2 , 31) إذن، فالله موجود.

يأتي بعد ذلك «التأمل الرابع». وكما رأينا، فقد سادته نغمة شبه جدلية: بمعنى أليس من حق ديكارت أن يشتكي من أنه خُلق ناقصًا به عيب، أميل لأن يقع فيما لا حصر له من الأخطاء؟ والحكم يأتي بالنفي. إنه هو نفسه المسؤول الأول والأخير وليس الله: فقد خلق بحيث يمكنه أن يمتنع عن قبول أي فكرة متى كانت غير واضحة ومتميزة تمامًا.

وبذلك يتجنب الوقوع في الخطأ. فإذا كان لديكارت أن يوجه اللوم لأحد، فيجب أن يوجهه لنفسه.

كذلك، تمثل «نفسي» معلمًا بارزًا في أعلى السلسلة من تطور ديكارت، أعني الدليل على تميز العقل عن الجسم في «التأمل السادس»، فقد اكتشف أنه يمكنه أن يكون لديه فكرة واضحة عن «نفسه» دون أن يفكر في أي موضوع جسماني، والعكس بالعكس. وهكذا، هو (يقصد عقله) وجسمه متمايزان حقيقة. فإذا عدنا بتفكيرنا إلى الوراء، سنجد أنه كان من المناسب تمامًا – فيما يبدو – أن تكون فكرة ديكارت عن «نفسه» على الذروة من دليل التميُز: ألـم تكن هذه الفكرة تظهر دائمًا في المشهد لكي تفصل شيئًا ما عن شيء آخر؟ – سيان لتأكيد مسؤولية ديكارت، بصرف النظر عن مسؤولية الله – كما في «التأمل الرابع»، أو لتأكيد فكرته عن الله بصرف النظر عن كل أفكاره الأخرى، كما في «التأمل الثالث»، أو لتمييز معرفته بعقله هو عن معرفته بأي شيء آخر في العالم، سيان كان شمعًا أو أشخاصًا كما في «التأمل الثاني».

فإذا سلمنا بهذه الحقيقة الجافة، سنجد أن أكبر الحقائق الجديرة بالملاحظة منذ أن ظهرت في آخر أعمال ديكارت – في الشذرة التي أوردناها منذ قليل من كتاب «الانفعالات»، هي أن فكرة «ذواتنا» لم يكن ينبغي أن تستخدم كفاصل أو مقسم، بل على العكس من ذلك كموحِّد قوى، فإذا اتفقنا على ذلك، فإن القصة تبدأ بالطريقة الديكارتية المألوفة على النحو التالي: الوعي بالذات الذي أدى إلى نشأة الكرم تحول إلى النقيض– بخلاف الآلات. فلدينا إرادة حرة.ويمكن أن تكون موضع ثناء أو لوم، ولكن الشعور المنبثق من هذا الوعي له قدرة توحيدية مدهشة. فهو يمنعنا من أن نتصور أنفسنا أسمى أو أحقر من بقية الناس، ومع ذلك، فاللافت للنظر أكثر:

> هم هؤلاء أنفسهم الذين لديهم هذا الشعور.. فهم لا يحتقرون أحدًا على الإطلاق، وعلى الرغم من أنهم كثيرًا ما يرون الآخرين يرتكبون الأخطاء بطريقة تدل على ضعفهم، فهم مع ذلك أكثر ميلًا لالتماس الأعذار لهم أكثر من لومهم، واعتبار أن مثل هذه الأفعال الخاطئة تعود أكثر للافتقار إلى المعرفة منها إلى فقدان الإرادة الخيرة.

إذن، سنلتمس الأعذار بدلا من اللوم، حتى لو كان الأمر يتعلق بخداع أنفسنا في دعوانا.

الغريب أن هيجل حينما أطلق على ديكارت لقب المؤسس الحقيقي للفلسفة الحديثة، لم يكن في ذهنه كتاب «انفعالات النفس» ولا حتى الصفحات الأخيرة القليلة من التأمل الأخير. ومع ذلك، يصعب اعتبار الأفكار التي وجدناها هناك أفكارًا تافهة. أي كون جسم الرجل المريض بالاستسقاء لا يشبه الساعة التي لا تعمل بانتظام، وأن المعنى الحقيقي للمرض يفترض رابطة أقوى بين العقل وبين الجسم أكثر من مجرد التفاعل: إنها أفكار مثيرة بالتأكيد. كذلك بالنسبة للمذهب الذي تعمقنا فيه في الصفحات القليلة السابقة - أقصد تصور الناس على أنهم أصحاب حقوق، وضرورة احترامهم كآدميين- نقول إن هذا المذهب له أصوله ولكن ليس في الذهن، بل في انفعالاتنا. في الشعور بالدهشة التي لدينا عن أنفسنا، والدهشة من كوننا مخلوقات ذات إرادة حرة. وعلى الرغم مما تبدو عليه هذه الأفكار من ثراء، فهي لا صلة لها برؤية ديكارت التي احتفظت بها الأجيال التالية.

وقد نرد على ذلك بالقول: إن السبب في الإهمال هو أنها أفكار جاءت في الحقيقة متأخرة، لم يتم التعبير عنها بنفس الكمال الذي تمتعت به الفلسفة الديكارتية الرسمية. فإعطاء مادة للملاحظات عن الاستسقاء، أو تمازج العقل والجسم، يحتاج من الباحثين الاستشهاد بفقرات من أعمال أخرى أو من المراسلات، وحيث إن هذه الدعامات غير متاحة في «الانفعالات»، فسيلجأ القراء لاستراتيجية أكثر مراوغة - سينظرون إلى النصوص (كما فعلت أنا نفسي) من خلال عدسات ملونة بمعرفة ما قد حدث فيما بعد. وهكذا، بينما هناك أسس للاهتمام بعمل ديكارت المتأخر، هناك أسباب وجيهة تمامًا تجعلنا نعتبر هذا العمل ليس أكثر من استعراض ثانوي، وليس هو العرض الرئيسي.

هذا قول حق، ولكن من المحتمل أن تكون هناك أسباب قوية تدعونا للاعتقاد بوجود عرض رئيسي، والتساؤل لم هو قصير هكذا - وبشكل أساسي في «التأمل الأول والثاني». أضف إلى ذلك - إن شئت - الفقرة الموجودة في «التأمل السادس» والخاصة بالتمييز الحقيقي، وربما أيضًا الجزء الرابع (ونهاية) الجزء الخامس من «المقال في المنهج». هذه الصفحات الموجزة تعبر عن أفكار مشوشة. والتشوش لم يصب الفلاسفة وحدهم.

هذه الأفكار تخبرني مثلا بأن ذهني وحده هو الذي يجعلني من أنا، وأن جسمي مختلف عني. والحقيقة أن كل ذلك لا يختلف في شيء عن ساعتي، وأنني عالم world بعيد عنك، بل حتى في وسعي أن أفترض أنك آلة مكسوة بثياب آدمية. ومع ذلك، فكلبك ليس أكثر من آلة. وهناك الكثيرون ممن يعتقدون بأن هذه النتائج خاطئة، ولكنها تنطوي على أكثر مما أمكن أن يستنتج منها. فالأفكار الخاصة بها أعطت لأفلام الخيال العلمي شعبية، وياللعجب ها هو فيلسوف يدافع عنها، فهل أنا أقصد أن أمحو كلامه بكلام آخر خطه بقلمه، أم أنني كنت أفضِّل بالفعل أن يكون كلامه دقيقًا واضحًا وبسيطًا، ومن ثم يشدني إليه – فأعارضه؟

هوامش

التصدير:

(1) في خطاب لها في 18 مايو 1645، غير موجود في CSMK - انظر الفصل الأول لشرح هذه المراجع

(2) نيكولاس فونتين «ذكريات في خدمة تاريخ بور رويال» 1736 الجزء الثاني PP. 52-4، في كتاب فريدريك دلفورج «مدارس بور رويال الصغيرة» (باريس 1985) P.97

(3) في: كنوز دائرة المعارف البريطانية. المحرر كليفتون فادمان (نيويروك - فايكنج 1992) P. 72. في رسالة لموروس، 5 فبراير 1649 (AT5, 279 - CSMK 366) قال ديكارت فعلًا إن رأيه « إنه يحل الكائنات البشرية من تبعة الشك في أنهم ارتكبوا جريمة عندما يأكلون أو يقتلون حيوانات».

(4) قارن رسالة لنيوكاسل في 23 أكتوبر 1646: AT4 , 574 - CSMK, 303: ما كان لهذا أن يغيب عن ذاكرتي: في شرح ديكارت لمذهبه عن الحيوانات للمركيز.

(5) رد على المجموعة الخامسة من الاعتراضات: AT7, 349 - CSM1 , 339

(6) انفعالات النفس - فقرة 28: AT11 , 349 - CSM1 , 339

الفصل الأول: حياة ديكارت ومؤلفاته

(1) أدين بهذا التصنيف لجان روبرت أرموجاث، والذي هو على وشك إصدار طبعة جديدة عن المراسلات.

(2) فيما يلي مراجع لبعض النصوص المقتبسة في هذا الفصل:

(i) فيما يتعلق بالدموع والنساء: انظر رسالة إلى بولوت، منتصف يناير 1641 (AT3, 278- CSMK 167)

(ii) فيما يتعلق بالاستماع للواعظ الكالفني: انظر رسالة إلى مرسن، 13 نوفمبر 1639 (ليس في AT2, 620 - CSMK).

(iii) فيما يتعلق بالشعار الشخصي: انظر رسالة إلى شانو. 1 نوفمبر 1646 (AT4, 537 - CSMK300). كذلك كتب هذا الشعار في مخطوطة لكورنيل دي جلارج - 10 نوفمبر 1646 (AT4, 726)

(iv) فيما يتعلق بالفلسفة المشائية: انظر رسالة إلى دينيت (AT7, 580 - CSM2, 391)

(1) فيما يلي بعض الكتب الحديثة عن التفكير العلمي عند ديكارت:
- وليم. ر.شي: سحر الأعداد والحركة: السيرة العلمية لرينيه ديكارت (كانتون. م.أ: منشورات تاريخ العلم 1991)
- دانييل جاربر: فيزيقا ديكارت الميتافيزيقية (شيكاغو - مطبعة جامعة شيكاغو 1992).
- ستيفن جاوكروجر: ديكارت: سيرة عقلية (أكسفورد - مطبعة كلارندون 1995).

(2) متى ألصق هذا الوصف بالعنوان؟ فالمعتقد الفلسفي لم يقل هذا. ففي محاضراته في تاريخ الفلسفة، أطلق هيجل على ديكارت لقب «المؤسس الحقيقي» للفلسفة الحديثة لسبب هام. والنصوص لم تظهر في الترجمة الإنجليزية المعتمدة. وقد بقي هذا التقرير - ربما كتراث لما بعد الكانطية.

(3) إنني أبالغ، فهذا يصدق فقط على التأملات الثلاثة الأولى. فهناك فاصل واحد في التأمل الرابع، وأربعة في التأمل التالي عليه، وحوالي اثني عشر فاصلًا في التأمل الأخير، والطبعات الحديثة لم تتبع طريقة ديكارت، فقد مزقت النص بطوله، ما عدا الطبعة الحديثة لميشيل بيساد بعنوان «ميتافيزيقا التأملات»

(4) لقد بالغت مرة أخرى، ولكن بطريقة ميكروسكوبية فقط: فقد أشير إلى أرشميدس في التأمل الثاني (AT7, 24 - CSM2 , 16) كجزء من شخصية لها هذا الأسلوب.

(5) هذان التقابلان ليسا دائمًا متطابقين. لي صديق - بطريقة أو بأخرى - نادرًا ما يحترم وعوده والتزاماته التي يقطعها على نفسه، حتى معي، ومن ثم تعلمت ألا أعوِّل على ما يقوله. والمسألة ليست أن تعهداته لم تكن مخلصة، بل على العكس من ذلك، ففي الوقت الذي يتعهد فيه بشيء ما، كان ينوي أن يفي به. وأنا أقول إن صديقي هذا لا يمكن الاعتماد عليه - فهو مراوغ فيما يقرره - بنفس الطريقة التي أقول بها إن سيارتي القديمة لا يمكن الاعتماد عليها. وفي كلتا الحالتين، ليس من الحكمة أن تجعل سقف توقعاتك عاليًا جدًا. ففي مقدورنا ألا نثق بالناس دون الاعتقاد بأنهم مخادعون أو كاذبون.

(6) بالنسبة للاعتراضات على هذا الرأي، انظر: يان هاكنج «مهمة الأحلام» في كتابه «الأنطولوجيا التاريخية» (كمبردج: مطبعة جامعة هارفارد 2002) أو جورج مويال في كتابه «نقد العقلانية الديكارتية» (باريس - فرين 1997).

(7) جون دون «عشر مواعظ» المحرر جوفري كينيز (لندن: مطبعة نساتش 1923) P.92

(8) فرانسيسكو سواريز «مناظرات لاهوتية» 12، و «الاعترافات الكاملة 10 في 1.3.5.
«Tractatus de fide»

(9) هوجو جروتيوس «Deo, Taquam Jus Sumum in Homines Habenti, ... non Conventi [t] mendacium» قانون الحرب والسلام 3.1.15

(10) مثال ذلك، في عام 1643 (؟) رسالة إلى بيوتندجك، رئيس مجلس أمناء جامعة أوتريخت (AT4 , 64 – CSMk 230).انظر أيضًا رسالة 4 مايو 1647 لأمناء جامعة ليدن (AT5, 9- CSMK 316)

(11) من أجل التفاصيل، انظر كارولين تيسين سكاوت C.Thijssen Schoute «الديكارتية الهولندية» (أمستردام 1954) PP. 48-9

(12) هيوم «مقالة في الفهم الإنساني» القسم 12

(13) على الرغم من أنه ليس جزءًا من التأملات، فهو نص هام. وهو موجود في «الرد على المجموعة الثانية من الاعتراضات (AT7, 145 – 6- CSM2 , 104) وهي الفقرة التي يتوجه بها ديكارت صراحة لنمط الشكوك الهيومية عن إمكانية الدفاع عن الشك وتبديده.

(14) هذا لا يعني إنكار أن هناك فقرات يقلل فيها ديكارت من أهمية الخاصية غير المريحة للشك، فكل يوم هو يوم آخر.

(15) إنهما فقرتان في بداية الفصل الثاني من «تاريخ الجنون» (PP.56-7) في الطبعة الثانية. وهي الفقرات التي حذفت من الترجمة الإنجليزية للكتاب، والتي صدرت عام 1965، تحت عنوان «الجنون والحضارة».

(16) بالفرنسية «الكتابة والاختلاف L›Ecriture et La difference» وبالإنجليزية «writing and difference» لجاك ديريدا «الكوجيتو وتاريخ الجنون PP. 31-63 (لندن، روتلدج 2001)

(17) في الفرنسية، ظهر هذا الرد كملحق للطبعة الثانية من «تاريخ الجنون» (1972) PP. 583-603. وفي الإنجليزية، يمكن أن يوجد في كتاب ميشيل فوكو «الأعمال الأساسية» الجزء الثاني (نيويورك – المطبعة الجديدة، 1998) «جسمي، هذه الورقة وهذه النار» PP. 393 – 417.

(18) ربما لتحدي العرف CSM تقدم اللاتينية على أنها «الشيطان الماكر» وقد جددت الترجمة المعتمدة.

(19) المجموعة السابعة من الاعتراضات،(AT7 , 455 and 529 – CSM2, 305 and 360).

(20) تم إنجاز «عطيل» أولًا عام 1604، ثم نشرت عام 1622. وعرضت مسرحية دون جوان على المسرح لأول مرة عام 1630 في: Tirso de molina›s El burlador de sevilla el convidado de piedra

(21) ما إذا كانت الدارونية قد جعلت من الأسهل مقاومة حجة «القوة العمياء» هي مسألة موضع جدل. انظر مثلا: ألفن بلانتنجا «المبرر والوظيفة الملائمة» (أكسفورد – مطبعة جامعة أكسفورد، 1993) وبخاصة الفصل 12.

الفصل الثالث: أنا والآخرون

(1) لسبب ما لا تفسير له. CSM ترجمت العبارة المعترف بها بأنها «أنا أفكر. إذن أنا موجود». وقد قمت باستبدال الترجمة المعتمدة على طول النص.

(2) يبدو أن أول من سأل السؤال هو مؤلف المجموعة الثانية من الاعتراضات (AT7 ,125- CSM2 , 89) وقد رد ديكارت في: AT7 , 140-1 – CSM2 , 100 وقد سُئل مرة أخرى عن طريق بورمان في «محادثة». ولدينا رده (AT5, 147 – CSMK333). انظر أيضًا رسالته لسيهون (؟) في مارس أو أبريل 1648 (AT5, 137 – 8 – CSMK331) أما الكتابات الأدبية الثانوية، فهي في الحقيقة ضخمة تؤلف كتابًا بأكمله. وقد نشر هذا الكتاب في هذا الموضوع ليس من فترة طويلة. جيرولد كاتز «التأملات» Cogitations (أكسفورد – مطبعة جامعة أكسفورد، 1986)

(3) «أنا أفكر إذن أنا موجود» هي الأولى والأشد يقينًا من كل القضايا التي يمكن أن تصادف أي إنسان يتفلسف بالطريقة المألوفة: المبادئ – الجزء الأول، الفقرة 10 (AT8a, 8 – CSM1 , 196)، والحقيقة أن ديكارت لم يوضح السبب الذي يجعل هذا القول أشد يقينًا، وليكن مثلا أشد يقينًا من: «الكل أكبر من الجزء»

(4) تذكر الرسالة النرويجية التي اقتبستها في بداية الكتاب: «بعكس ديكارت، أنا لست بحاجة لأن أفكر لكي أوجد».

(5) في بعض الأحيان، يكون الفعل الثاني هو الذي يتبدل، فقد كان واضحًا أن بعض المتظاهرين في ميدان تيانانمن عام 1989، كانوا يرتدون تشيرتات كتب عليها شعار: «أنا افكر. إذن أنا خطير». وقد أخبرتني مارلين روزموند أنه في المظاهرات التي حدثت مؤخرًا في هولندا ضد الاستقطاعات في الميزانية الخاصة بالمدرسين، كانت هناك إعلانات تقول: «أنا أفكر. إذن أنا عاطل».

(6) من الكتب الهامة الحديث عن أهمية الشك، كتاب جانيت بروغتون J. Broughton «منهج ديكارت في الشك»، (برينستون: مطبعة جامعة برينستون 2002).

(7) الكلمات الثماني الأخيرة كانت في الترجمة الفرنسية للتأملات (AT9a – 21) أوضح منها هنا باللغة اللاتينية (AT7, 26-27). وترجمة CSM›s (2 , 18) تبدو أيضًا خليطًا منهما. وبالصدفة، فإن هذا المقطع يصف الإشارة الأخيرة للشيطان الخبيث. ومن الآن فصاعدًا، سيشغل الله المخادع المسرح وحده.

(8) تفسير خاطئ مشابه لما يعنيه القول «شيء مفكر» نجده بعد صفحات تالية، في الفقرة الافتتاحية « للتأمل الثالث». وفي الترجمة الفرنسية لهذه الفقرة (AT9a- 27) أضيف الحب والكراهية لقائمة «الأفكار». وأنا أدين لـ «ليلي آلانن» بهذه الملاحظة.

(9) «الطبيعة أو الماهية» عبارة تكررت عديدًا من المرات في نصوص ديكارت، وبخاصة النصوص الفرنسية – مثال ذلك، الجزء الرابع من «المقال» (-33 , AT6 CSM1 . 127) أو الترجمة الفرنسية «للتأمل السادس» (AT9a . 58) لعبارة «Natura seu essentia» انظر الملاحظة (AT8b , 355 – CSM1 – 302)

(10) على التوالي: المجموعة الثالثة من الاعتراضات (جاء رد ديكارت مباشرة AT7 , 178 –CSM2 , 125-6) والمجموعة الخامسة (AT7 , 271-5 – CSM2 , 189-91) – وجاء رد ديكارت في: AT7, 359- CSM2 , 248).

(11) بشكل يثير الاهتمام في الفقرة 138 من «الانفعالات»: ((AT11 , 431 –CSM1 , 377 يتكلم ديكارت عن أن الحيوانات «معرضة للخداع» بالإغراءات – ولكن من المؤكد أنها إحدى هفوات طرق الحديث المعتادة. ونجد أوسع تفسيراته انتشارًا عن دور الحكم في الإدارك الحسي في «الردود» السادسة (AT7, 437 – 8 – CSM2 , 294-5).

(12) انظر هامش 2 في التصدير

(13) نذكر في ذلك كتاب فرويد «الحضارة وما يسخطنا عليها» (القسم 21، 64-73) ويمكن أيضًا أن نسميها «واسعة وعظيمة».

(14) ستتكرر العبارة مرتين فضلًا عن ذلك في «التأملات» في: (الذي جاءت منه Eo me) مرادف لـ Ego–AT7, 28 And AT7, 49 وفي AT7, ،18 -27- CSM 2 نصنا [D]. ويتكلم ديكارت أيضًا عن «نفس الأنا» (Ego idem) في: AT7, 29 – CSM2 , 19 وبالفرنسية يقول « ci moi» كما في رسالته لكولفيوس مثلا في: 14 نوفمبر 1640 (AT3, 247- CSMK 159).

(15) قلق مماثل يجب أن يكون قد ترك أثره على المترجمين الإنجليز في مواجهتهم لعبارة فرويد «Das Ich» فآثروا الترجمة اللاتينية. وكانت النتيجة أن كلمة Ego أصبحت الآن اسمًا إنجليزيًا شبه متداول.

الفصل الرابع: أنا وصانعي – الله

(1) يناقش ديكارت فكرة الآلة المتقنة بشكل أكثر استفاضة في رده على المجموعة الأولى من الاعتراضات AT7 , 103-5 – CSM2 , 75-6

(2) لم تظهر البديهية بشكل حرفي في «المبادئ» ولا في «التأمل الثالث». ولكن كما رأينا، فقد استشهد ببديهية شديدة القرب منها في «التأمل الأول» ضد الملحد الذي يدعي الحصانة من الشك على أساس أنه لا يؤمن بأي إله، دعك منه إلهًا مخادعًا. وقد رد ديكارت بأن الملحد لديه سبب أقوى للشك: حيث إن عليه أن يؤمن أن وجوده جاء نتيجة لسلسلة من الأسباب الطبيعية وليس بتصميم وخطة الله. وحيث إنه «كلما كان الصانع أقل براعة، كان إنتاجه أقل كمالًا» فلا بد للملحد أن يسلم بأنه ناقص بالفعل – وهذا أدعى أن يكون خطّاءً دائمًا.

(3) 74a – 76c

(4) النظام الدراسي (باريس – بلين 1997) الفصل 16 «القواعد العامة لمدرسي الصفوف الأصغر سنًا» القسم 38 «قائمة الصف» (16-38 =) P. 162

(5) في اللغتين الفرنسية والهولندية، الكلمة هي «Carriere» وفي الألمانية «Karricre» وفي الإسبانية «Carriera» هذه الكلمات كلها– وكما تخبرنا المعاجم – تعود إلى اللاتينية القديمة Via Carraria « أي مضمار سباق عربات الخيول». والحقيقة، أن المصطلح في البداية سيعني ببساطة «مجرى أو مسار Course» كما في «مسار الشمس» مثلا، ولكنه سيتطور بعد ذلك ليعني مسار الحياة الإنسانية بقدر ما يمنح من فرص للتقدم (أو عدم التقدم).

(6) جوزيف دي جيوفانسي «De ratione discendi et docendi» (باريس، دابو – بوتشيرت، 1701) P. 161

(7) عبَّر ديكارت بالفعل عن التقابل بين الإدراك أو الفهم grasp (= اعتناق فكرة ما Embracing) وبين التمييز Discerning الذي (يترك أثره في عقل الواحد منا Touching with one›s mind) قبل ذلك بعشر سنوات في رسالة له للأب مرسن في 27 مايو 1630 (AT1 , 152 , CSMK 25): وسيكرره عام 1647 في رسالته إلى كليرسيه Clerselier الملحقة بالترجمة الفرنسية للمجموعة الخامسة من الردود (AT9a , 210 – CSM2 , 273-4).

(8) يوجد بالفعل أثر ضئيل من الدليل في نهاية «التأمل الثالث» (. AT7 , 52 – CSM2 35)

(9) من أجل عرض موجز لبعض المناقشات الحديثة، انظر لويس لوب: «الدائرة الديكارتية» في «دليل كمبردج إلى ديكارت» تحرير: ج. كوتنجهام (كمبردج، مطبعة جامعة كمبردج 1992).

(10) هذا موجود في كتاب «العناصر» IX-20. لنفرض أن هناك قائمة متناهية من الأعداد الأولية، ولتكن <2, 3,5 ... N> حيث N هي أكبر عدد أولي. استخرج حاصل ضرب: 1+ <2 x 3 x 5 ... x N> وأطلق على هذا الرقم حرف «S». إذن، إما أن يكون S عددًا فرديًا أو غير فردي. فإن كان فرديًا، فمن المؤكد أنه سيكون أكبر من N. وإن كان S غير فردي، فهو لا يقبل القسمة بدون باقٍ، على أي عدد من المنظومة <2 , 3 , 5 ....N> وسيظل هناك بقي وهو 1 (واحد) إذن هناك مرة أخرى عدد أولي أكبر من N. إذن، فالقائمة ليست متناهية.

(11) مساواة اليقين بالتنوير أو النور، كانت مألوفة في القرن السابع عشر وعند ديكارت. فقد دافع عن هذا المفهوم ضد اعتراض هوبز (AT7 , 191 -2 – CSM2 , 134-5) ومن أجل هذا الموضوع بعامة، انظر نيكولاس جولي N. Jolley: «ضياء النفس» (أكسفورد، مطبعة كلارندون 1990).

(12) هذه السطور نجدها في ختام «التأمل الخامس» حيث عاد ديكارت لموضوع الله واليقين. ونفس الرأي نجده – على نحو أكثر تأكيدًا – في رسالة إلى رجيوس، وفي 24 مايو 1640 (AT3 , 64-5 – CSMK, 147).

الفصل الخامس: الخداع والحقوق

(1) يوجد نص مماثل تقريبًا في «المبادئ» (AT8a , 16 – CSM1, 203) 1 , 29

(2) انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب.

(3) كما حدث، فقد تم تجاوز معظم هذه الألفاظ في القرن الذي وجدت فيه «التأملات»

(4) شاهد دون جوان فجرالأدب في ذلك العصر، في رواية تيرسو دي مولينا «El burlador de sevilla» المخادع لسيفيلا – حوالي 1630.

(5) باراسيلسوس مثلا، حوالي منتصف القرن الخامس عشر، الذي حذر الكذابين من «تحطم قلوبهم» (كتابات مختارة: P. 166): الكذب يحطم قلب الإنسان ويفسد روحه – من الواضح أنها أفكار من طبيعة واحدة.

(6) 3.1.11 تعني الكتاب 3 ، الفصل 1، القسم 11. وديكارت لم يشر مطلقًا لجروتيوس. دعك من «قانون الحرب والسلام». ومع ذلك، يكاد يكون من المستحيل أنه لم يكن لديه علم بهذا الكتاب. فقد صدر «قانون الحرب والسلام» في باريس عام 1625 وكان موضوعه مثار مناقشات واسعة في الدوائر التي كان يرتادها ديكارت.

(7) هنا على سبيل المثال فقرة من الكذب mensonge في المجلد 10 من دائرة المعارف (1751-80):

يكمن الكذب في تروِّي تعبير الإنسان عن نفسه بألفاظ أورموز، بطريقة كاذبة... عندما يكون الشخص الذي نتكلم معه له الحق في أن يعرف أفكارنا... ونحن لا نكذب طول الوقت عندما نتكلم على نحو لا يطابق أفكارنا... وبالتالي، من الخطأ ألا نميز بين الكذب وبين أن ندلي بأخبار كاذبة. فالكذب فعل غير أمين ولا شريف، ويستحق اللوم والتوبيخ، ولكننا قد ننطق بأخبار كاذبة غير هامة، أو مسموح بها، أو تستحق المديح والثناء، أو حتى مطلوبة. مثل هذا الإدلاء بأخبار كاذبة، لا ينبغي أن يختلط خطأ بالكذب. ومن ثم، لا ينبغي أن نتهم بالكذب هؤلاء الذين يستخدمون الروايات الخيالية لأغراض تعليمية، أو لحماية إنسان بريء، أو لتهدئة شخص مجنون على وشك أن يلحق بنا أذى، أو لجعل المرضى يتناولون علاجهم.

(8) «Les reveries du promeneur solitaire»P.78. قبل هذه الفقرة مباشرة، كتب روسو أنه أنفق حياته كلها في التفكير في الأكاذيب والكذب.

(9) المعجم التاريخي والنقدي للسيد بيتر بايل (1734-8) مقتبس في كتاب «قراءات في الفلسفة الحديثة «تحرير ر. أروى، أ. أتكينز. الجزء 2 (أنديانا بوليس – هاكت 2000) P. 235.

(10) وقد ألمح ديكارت إلى هذه القصة أيضًا في «التأمل السادس» (في – AT7, 77 CSM2 , 53)

(11) هذا من المجموعة الثانية من الردود (AT7 , 143 – CSM2 – 102) الكلمات التي جاءت مباشرة تقريبًا بعد رد ديكارت على مرسن (مقتبسة من P.73) عن كون الله غير مخادع.

(12) وقد شرح كانط الجملة بشيء من الإسهاب في «أسس ميتافزيقا الأخلاق» (لويس وايت بيك – المحرر، شيكاغو – مطبعة جامعة شيكاغو، 1949) P. 86 وبالمصادفة، وبخلاف اللغة الفرنسية (أو الإنجليزية) أو اللاتينية فإن كلمة Duty لا تترجم إلى Debere: ولكن ترجمتها المعتمدة هي كلمة OFFICIUM. ولم تظهر في صلب «التأملات».

(13) مثال التفاحة المسمومة هو بالفعل المثال الذي قدمه ديكارت بهدف شرح مذهبه عن الخطأ (المجموعة الخامسة من الردود 259 , CSM2 – 377 – 376 , AT7): وسأناقشه في الفصل التالي. 464731 يمكن أن تنقسم على 3119 وعلى 149.

الفصل السادس: النزعة المثالية

(1) «فجر الأوهام» «الأخطاء الأربعة الكبرى» القسم الثالث «خطأ السببية الكاذبة»: «العالم الباطني» مليء بالأوهام، والإرادة أحدها.

(2) 189 d- 193a

(3) « في طبائع الأشياء» الكتاب 4 ، 66- 149: والحقيقة أن موليير اشتغل في شبابه بترجمة هذه القصيدة. والفقرة الخاصة بمبغض البشر هي السطور 30-717 المشهد المسرحي II، القسم IV ترجمة ريتشارد ولبر، في مسرحية موليير «أربع مسرحيات هزلية» (لندن ونيويورك، هاركورت بريس يوفانوفتش، 1982) PP. 216-17.

(4) هذا في «سيكولوجية الجماعة وتحليل الأنا» الفصل 8 (طبعة معتمدة، الجزء 18، P. 112).

(5) بالمصادفة، فإن «Se Joindre de Volonte» تمثل جملة غريبة حتى بالنسبة للغة الفرنسية في القرن السابع عشر.

(6) «حلم ليلة منتصف الصيف» المشهد III، القسم i: «إن أذني مفتونة للغاية بنغمة صوتك»

(7) هذا من كتاب «الأخلاق» لإسبينوزا (الجزء III والقضية 9 حاشية وتعليق)

(8) في رسالة إلى شانو، في فبراير 1647، تكلم ديكارت مرات قلائل (في – AT4, 612 CSMK30) عن الحب بوصفه «ربط شخص ما نفسه بإرادته» بشخص آخر. ولكن لم تظهر كلمة «الموافقة».

(9) قمت بترجمة الجملة الأخيرة بحرية تامة. فاللغة اللاتينية تقول: «عن أننا لا نستطيع أن نقول سوى القليل جدًا عن هذه المسألة والتي لا نعرف عنها سوى القليل» أي عن نفس الشيء الواحد، الذي نرغبه ونميل إليه بشدة، مع أننا لا نعرف عنه سوى القليل (الترجمة الإنجليزية).

(10) ما إذا كانت هناك فجوة بالفعل هي مسألة خلافية أيضًا. وربما كان فيرديناند ألكييه هو أول شارح يركز على هذا الموضوع في كتابه «الاكتشاف الميتافيزيقي للإنسان عند ديكارت» (باريس 1950) وبخاصة في الفصل 14. وفي الجانب المقابل يقف أنطوني كيني – مثلا – في بحثه «ديكارت: عن الإرادة»، في كتاب «دراسات ديكارتية» المحرر ر. ج بتلر (نيويورك: بارنز ونوبل، 1972).

(11) تؤرخ المعاجم للمعنى «الرديء» للكلمة بأواخر القرن الثامن عشر. من ناحية أخرى، فإن كلمة «مكيدة» لها تاريخ أطول. و OED تعود بها إلى القرن الخامس عشر.

الفصل السابع: متميز حقًا...

(1) أضيفت الكلمة الرئيسية لعنوان الكتاب عام 1647 في ترجمته الفرنسية، وهي الترجمة التي يفترض أن ديكارت قد راجعها. بينما الكتاب في نسخته اللاتينية تكلم ببساطة عن «التمييز بين النفس الإنسانية وبين الجسم». أما النسخة الفرنسية فتقول « التمييز الحقيقي بين النفس وبين الجسم في الإنسان» (AT9a , 131). وفي كلتا النسختين اللاتينية والفرنسية ظهرت أيضًا عبارة «التمييز الحقيقي» في «خطاب إهداء لجماعة السوربون» الذي جاء قبل تمام «التأملات» (AT7 , 6 – CSM2 , 6)

(2) سيسمي ديكارت التمييز بين «المستدير» وبين «المربع» بالشكل الأول (المبادئ (AT 8a , 29 – CSM1 , 213 – 4: 1-61

(3) تم شرح هذا الاستخدام في الفقرة 1 من الجزء 2 من «المبادئ» (AT 8a , 41 – CSM1 – 223).

(4) يجب أن تكون قد تكررت – مثلا – عام 1644، في «المبادئ»: «لدينا إدراك واضح بالجسم كشيء متميز تمامًا عن الله وعن ذواتنا أو عقلنا » (نفس الفقرة كما في الملاحظة السابقة)، ثم في «المقال» كانت مسبوقة بهذه الفقرة عما بعد – الكوجيتو (AT6 , 33 – CSM 1 , 127) «هذا الأنا – أي النفس التي بها أكون من أكون – متميزة كلية عن الجسم».

(5) كان ذلك في أطروحات عامة تدافع عن هذا الرأي في أوتريخت في ديسمبر 1641. ولمزيد من المعلومات عن العلاقة بين ديكارت وبين رجيوس، انظر «نزاع أوتريخت» ثيوفيربيك (المحرر) باريس 1988 وبخاصة PP. 40-1

(6) الأجيال التالية أطلقت على ما أسماه ديكارت «بالغدة الصغيرة» اسم «الغدة الصنوبرية». أما ديكارت، فلم يستخدم الصفة مطلقًا - لم يستخدمها مطلقًا في مؤلفاته المنشورة.

(7) استخدم ديكارت هذا التشبيه في بحث له غير منشور «عن الإنسان» (AT11 , 131,) (CSMI, 101) وفي عمل نشر مبكرًا حوالي عام 1637، في الجزء 4 من «انكسار الضوء» (AT6 - 129).

(8) مثلا في «فهم التفاعل: ما الذي كان على ديكارت أن يخبره للأميرة إليزابيث» لدانييل جربر، في كتابه «ديكارت مجسدًا» (كمبردج، مطبعة جامعة كمبردج، 2001).

(9) دائمًا ما كانت إشارات ديكارت عن الأطفال تحط من قدرهم. وخير مثال على ذلك نجده في الفقرتين 71-72 من الجزء الأول من «المبادئ». فعنوان الفقرة 72 هو «ينتج السبب الرئيسي للخطأ، من الآراء المسبقة في مرحلة الطفولة». وفي آخر جملة في هذه الفقرة يقول « بدءًا من فترة طفولتنا، يغمر عقلنا طوفان من آلاف مثل هذه الآراء المسبقة. وفي أواخر مرحلة الطفولة، ننسى أننا قد أخذنا بهذه الآراء دون اختبار كافٍ، فنتصور أننا عرفناها عن طريق الحواس، أو مغروسة فينا بالطبيعة. ونتقبلها بوصفها صادقة وواضحة تمامًا». أما الفقرة 72، فتعطينا تفصيلات عن الطريقة التي تبقى بها هذه الآراء المسبقة معنا حتى سن الرشد.

(10) ها هي «المحادثة» مع بورمان (1648):

السؤال: كيف تسنى للنفس أن تتأثر بالجسم، والعكس بالعكس، إذا كانا كلاهما من طبيعتين مختلفتين تمام الاختلاف؟

الإجابة: من الصعب جدًا شرح هذا، ولكن الخبرة هنا تكفينا، ما دامت الخبرة شديدة الوضوح هنا، بحيث لا يمكن إنكارها بحال من الأحوال (AT5, 163 - CSMK 346).

(11) بصرف النظر عن «التأمل السادس» والرد على أرنولد، فإن النصوص التي اهتمت بالوحدة الجوهرية، هي الرد على المجموعة السادسة من الاعتراضات (AT7, 423 – 4 CSM2 , 285-6) ورسالة إلى الأب دينيت الملحقة بالمجموعة السابعة من الردود (AT7 , 586) و «المبادئ» الجزء الأول، الفقرات 60 48 ،، والجزء الثاني، الفقرة 3، والجزء الرابع، الفقرة 190، ورسالتان لرجيوس في ديسمبر 1641 (AT3, 460-1 - CSMK200). وفي يناير 1642 (AT3, 492-3 – CSMK206) ومايو ويونيه –1643 رسائل للأميرة.

(12) كان ديكارت مترددًا بشأن الملائكة. ففي أغسطس من عام 1649، كتب لموروس (AT5, 402 – CSMK.380) يقول: «ليس من الواضح بالعقل الطبيعي المجرد ما إذا كانت الملائكة قد خلقت بحيث تكون عقولها متميزة عن أجسامها، أم أن عقولها متحدة بأجسامها. ويستحيل عليَّ أن أبدي رأيًا، أو أن أجيب عن أسئلة ليس لدي عنها أسباب أكيدة «(لاحظ التقابل هنا بين «التميز» وبين «الاتحاد». الأمر الذي يجعلنا نتساءل كيف يتفق هذا مع «التأمل السادس».

(13) الحقيقة أن الأدبيات التي كتبت عن الوحدة الجوهرية جديرة بالاهتمام. هاكم اثنان من الكتب الحديثة بالإنجليزية التي ناقشتها بتفصيلات أوسع: مارلين روزموند «الثنائية الديكارتية» (كمبردج M.A– مطبعة جامعة هارفارد 1998) وليلي ألانن «مفهوم العقل عند ديكارت» (كمبردج M.A مطبعة جامعة هارفارد، 2003)

(14) إلى دي بوسيس، 29 أبريل 1715. عن «ليبنتز: أوراق فلسفية ورسائل» المحرر ل. أليومكر – الطبعة الثانية 611.

(15) حدث تطوير للمذهب في كتاب «مباحث فلسفية». وفي حدود علمي أن فتجنشتاين لم يذكر ديكارت فعليًا على الإطلاق. والغالب أن النقد الحقيقي قد قال به أحد تلاميذه السابقين، وهو O.K Bouwsma في سلسلة من المقالات في خمسينيات القرن العشرين، تم جمعها مؤخرًا في كتابه «أوراق فلسفية» (لينكولن: مطبعة جامعة نبراسكا 1965).

(16) بالنسبة لليبنتز، فإن الكائنات الفردية – أعني المونادات – ليست مخلوقة، بل تحدث كالوميض (المونادولوجيا – الفقرة 3)

الفصل الثامن: تقدير الذات

(1) أنطونيو ر. داماسيو: «خطأ ديكارت» (نيويورك، بوتنام 1994)

(2) اقتباس فرويد، أخذ من كتابه «محاضرات تمهيدية، المحاضرة الأولى (SE15, 21-2). انظر أيضًا «اللاوعي» (SE14, 166-9). بالنسبة لدفاع ليبتز عن التفكير اللاواعي، انظر مثلا تصدير المقالات الجديدة: «في كل لحظة يوجد فينا ما لا حصر له من الإدراكات التي لا يصاحبها وعي» [= الإدراك الواعي أو التأمل] «ليبنتز: مقالات جديدة عن الفهم الإنساني» تحرير بيتر رمنانت وجوناثان بينت. (كمبريدج: مطبعة جامعة كمبردج 1981) P. 53 ويعدّ كتاب هنري إلنبرجر «اكتشاف اللاوعي» (نيويورك: هاربر، 1970) دراسة هامة وموحية عن تاريخ الانشقاق على معادلة الوعي العقلي.

(3) AT4, 537- CSMK 300 – أشرت لهذا الشعار في السيرة الذاتية الموجزة لديكارت في بداية هذا الكتاب. وربما كان إحدى المدونات في جريدة فتجنشتاين قبل وفاته بأيام قليلة هو: «قد يقول الله لي: سأحكم عليك بما نطق به فمك. فأفعالك جعلتك ترتجف اشمئزازًا عندما رأيت الآخرين يفعلون مثل أفعالك» (فتجنشتاين، الثقافة والقيمة، أكسفورد بلاكويل، 1980) P. 87

(4) هذا أقل من القائمة 11 المدرسية المعتمدة، المشتقة من «الخلاصة اللاهوتية» للأكويني (فقرة Ia , IIae , 9.23-4) والتي أشار إليها ديكارت باستخفاف في الفقرة 68. وبالمصادفة فإن هذه القائمة لا تتضمن كلمة «الدهشة». ولمزيد من المعلومات عن أدبيات القرن السابع عشر عن الانفعالات، انظر: أنطونيو ليفي «فلاسفة الأخلاق الفرنسيين: نظرية الانفعالات 1585-1649» (أكسفورد، مطبعة كلارندون 1964). وسوزان جيمس «الانفعال والفعل: العواطف في فلسفة القرن السابع عشر» (أكسفورد، مطبعة كلارندون 1997).

(5) «على الرغم من أن الله لا يبالي مطلقًا بكل الأشياء، فهو بالضرورة الذي وضع التشريعات التي قررها»: محادثة مع بورمان (AT5, 166- CSMK348). لاحظ المفارقة.

(6) النص الأرسطي الرئيسي هو «الأخلاق النيقوماخية» الكتاب الرابع، 1123a34-1125a35

bibliography

Descartes, *Œuvres de Descartes*, ed. Charles Adam and Paul Tannery, 11 vols., rev. edn. (Paris: Vrin/CNRS, 1964–76).
Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, trans. by John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, and Anthony Kenny, 3 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1985–91).
Descartes, *Méditations métaphysiques*, éditées par Michelle Beyssade, Paris, Librairie générale française, 1990.
Descartes, *Œuvres complètes de René Descartes* (CD-ROM edition: Connaught Project-University of Toronto, Charlottesville, Intelex, 2001).

pre-twentieth century

Aquinas, *Summa Theologica* (many editions).
Aristotle, *Nicomachean Ethics* (many editions).
Augustine, *De mendacio*, in *St Augustin: Problèmes moraux* (Paris: Desclée de Brouwer, 1948).
Baillet, Adrien, *La Vie de M. Descartes*, 2 vols. (Paris, 1691).
Bayle, Pierre: *Dictionnaire historique et critique*, 4 vols. (Amsterdam: Reinier Leers, 1697).
Diderot, Denis, and Jean D'Alembert (eds.), *Encyclopédie*, 35 vols. (Paris, 1751–80).
Donne, John, *Ten Sermons*, ed. Geoffrey Keynes (London: The Nonesuch Press, 1923).
Euclid, *Elements of Geometry* (many editions).
Grotius, *De jure belli ac pacis*, ed. P. C. Molhuysen (The Hague: Sijthoff, 1919).
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Sämtliche Werke*, ed. H. Glockner, 26 vols. (Stuttgart: Frommann, 1965–8).
Hume, David, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, in D. C. Yalden-Thomson (ed.), *Hume: Theory of Knowledge* (Edinburgh: Nelson, 1951).
Homer, *The Odyssey*, trans. Robert Fitzerald (New York: Doubleday, 1961).
Jouvancy, Joseph de, *De ratione discendi et docendi* (Paris: Dabo-Butshert, 1701).
Kant, Immanuel, *Foundations of the Metaphysics of Morals*, in Lewis White Beck (ed.), *Critique of Practical Reason and Other Writings in Moral Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1949).

Leibniz, Gottfried, *Philosophical Papers and Letters*, ed. Leroy E. Loemker, 2nd edn. (Dordrecht: Reidel, 1969).
Leibniz, Gottfried, *New Essays on Human Understanding*, ed. Peter Remnant and Jonathan Bennett (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).
Molière, *Four Comedies*, trans. Richard Wilbur (London: Penguin, 1982).
Nietzsche, Friedrich, *Twilight of the Idols*, in Walter Kaufmann (ed.), *The Portable Nietzsche* (New York: Viking, 1954).
Paracelsus, *Selected Writings*, ed. Joland Jacobi (Princeton: Princeton University Press, 1951).
Plato, *Hippias Minor* (many editions).
Plato, *Phaedo* (many editions).
Plato, *Republic* (many editions).
Plato, *Symposium* (many editions).
Ratio studiorum (Paris: Belin, 1997).
Rochemonteix, Camille de, *Un Collège de jésuites aux XVIIe & XVIIIe siècles: le Collège Henri IV de La Flèche*, 4 vols. (Le Mans: Leguicheux, 1889).
Rousseau, Jean-Jacques, *Les Rêveries d'un promeneur solitaire* (Paris: Garnier, 1949).
Spinoza, Baruch, *Ethics*, ed. Edwin Curley (Princeton: Princeton University Press, 1988).
Suárez, Francisco, *Opera Omnia*, 26 vols. (Paris: Vivès, 1856–77).

contemporary

Alanen, Lilli, *Descartes's Concept of Mind* (Cambridge: Harvard University Press, 2003).
Alquié, Ferdinand, *La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes* (Paris: PUF, 1950).
Bouwsma, O. K., *Philosophical Papers* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1965).
Broughton, Janet, *Descartes's Method of Doubt* (Princeton: Princeton University Press, 2002).
Butler, Ronald (ed.), *Cartesian Studies* (New York: Barnes and Noble, 1972).
Cottingham, John (ed.), *Cambridge Companion to Descartes* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).
Damasio, Antonio R., *Descartes' Error* (New York: Putnam's, 1994).
Delforges, Frédéric, *Les Petites Écoles de Port-Royal* (Paris, 1985).
Derrida, Jacques, *L'Écriture et la différence* (Seuil: Paris, 1967).
Ellenberger, Henri, *Discovery of the Unconscious* (New York: Harper's, 1970).
Foucault, Michel, *Histoire de la folie*, 2nd edn. (Paris: Gallimard, 1972).
Foucault, Michel, *Essential Works*, 2nd vol. (New York: The New Press, 1998).
Freud, Sigmund, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. James Strachey, 24 vols. (London: Hogarth, 1953–74).
Garber, Daniel, *Descartes' Metaphysical Physics* (Chicago: University of Chicago Press, 1992).
Garber, Daniel, *Descartes Embodied* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

Gaukroger, Stephen, *Descartes: An Intellectual Biography* (Oxford: Clarendon Press, 1995).
Hacking, Ian, *Historical Ontology* (Cambridge: Harvard University Press, 2002).
James, Susan, *Passion and Action: The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy* (Oxford: Clarendon, 1997).
Jolley, Nicholas, *The Light of the Soul* (Oxford: Clarendon, 1990).
Katz, Jerrold, *Cogitations* (New York: Oxford University Press, 1986).
Levi, Anthony, *French Moralists: The Theory of the Passions, 1585–1649* (Oxford: Clarendon, 1964).
Moyal, Georges, *Critique cartésienne de la raison* (Paris: Vrin, 1997).
Plantinga, Alvin, *Warrant and Proper Function* (Oxford: Oxford University Press, 1993).
Rozemond, Marleen, *Descartes's Dualism* (Cambridge: Harvard University Press, 1998).
Shea, William R., *The Magic of Numbers and Motion: The Scientific Career of René Descartes* (Canton, MA: Science History Publications, 1991).
Thijssen-Schoute, Caroline, *Nederlands cartesianisme* (Amsterdam, 1954).
The Treasury of the Encyclopedia Britannica, ed. Clifton Fadiman (New York: Viking, 1992).
Verbeek, Theo (ed.), *La Querelle d'Utrecht* (Paris: Les impressions nouvelles, 1988).
Wittgenstein, Ludwig, *Culture and Value* (Oxford: Blackwell, 1980).

المؤلف في سطور:

أندريه جومبي

هو رئيس تحرير «المؤلفات الكاملة لرينيه ديكارت» على CD Rom – في إطار – ما كتب عن فلاسفة القرن السابع عشر، وقام بالتدريس في كندا وأوروبا وأوغندا.

المترجم في سطور:

بدوي عبد الفتاح محمد

- عضو هيئة التدريس بكلية الآداب- جامعة القاهرة.
- عضو مؤسس بالجمعية الفلسفية المصرية.
- حصل على جائزة الهيئة العامة للكتاب لأفضل كتاب مترجم في تبسيط العلوم عام 1999 عن كتابه «قصة العلم».
- حصل على جائزة الإبداع الفلسفي من المجلس الأعلى للثقافة عام 2007، عن كتابه «فلسفة العلوم: العلم ومستقبل الإنسان... إلى أين؟».

من مؤلفاته :

- وايتهد وفلسفته في العلوم الطبيعية.
- الأسس الفلسفية لمفاهيم علم الفيزياء.
- أزمة التجريبية المنطقية مع مفاهيم الفيزياء المعاصرة.
- الاصطلاحية وسأم العقل. أزمة الحقيقة بين فايهنجر ودوهم وبوانكاريه.
- تجريبيون بلا تجارب، ومجربون بلا تجريبية. تحليل مفهوم التجريبية في الفلسفة.

من ترجماته :

- قصة العلم (بالاشتراك) ج. ج. كراوتر. الهيئة العامة للكتاب.
- كانط وفلسفته النقدية. تأليف روجر سكروتن. دار الشروق.
- مفكرون سياسيون (بالاشتراك) جماعة من الكتاب (تحت الطبع) المركز القومي للترجمة.
- تقدم المعرف لفرانسيس بيكون. مجلة الفكر العربي. العدد الثالث والستون. يناير 1991.

التصحيح اللغوي: آمال الديب

الإشراف الفني : حسن كامل